IDEI CONTEMPORANE

CHARLES S. PEIRCE

SEMNIFICAȚIE ȘI ACȚIUNE

IDEI CONTEMPORANE

IDEI CONTEMPORANE



GÎNDIREA FILOZOFICĂ A SECOLULUI XX

CHARLES S. PEIRCE

ȘEMNIFICAȚIE ȘI ACȚIUNE

Prefață:

ANDREI MARGA

Selecția textelor
și traducere din limba engleză:

DELIA MARGA



HUMANITAS

BUCUREȘTI 1990

Coperta colecției:
DOINA ELISABETA ȘTEFLEA

ISBN 973-28-0053-4

Filosofie şi semiotică

O dată cu sporirea cunoaşterii operei sale, pe măsură ce ediţiile se multiplică şi devin mai cuprinzătoare, literatura consacrată lui Charles Sanders Peirce creşte necontenit. Importanţa operei peirceiene ca moment de cotitură, în multe privințe, de la filosofia modernă la filosofia contemporană se impune cu limpezime. Cu toate acestea, conştiinţei filosofice comune Peirce îi apare nu numai ca unul dintre cei mai originali filosofi din ultimul secol, ci şi ca unul în jurul căruia stăruie cele mai multe neclarităţi. Iată de ce în prefaţa la acest volum, prin care colecţia *Idei contemporane* se îmbogăţeşte cu o lucrare a unui gînditor de cea mai mare anvergură, ne vom opri asupra datelor esenţiale şi specifice ale filosofiei lui Peirce, evaluînd-o, pentru ca în continuare să reliefăm domeniile în care contribuţia sa a fost mai pregnantă şi, în sfîrşit, să semnalăm ecourile ei actuale.

Peirce a fost considerat, pe drept, de către William James, cel care a atras atenţia asupra pragmatismului şi a contribuit hotărîtor la consacrarea lui, drept iniţiator al acestei filosofii. [1] Pentru a-i înţelege iniţiativa, să subliniem mai întîi contextul general în care au fost

---

[1] W. James, *Pragmatism*, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1963, p. 43. James l-a numit pe Peirce întemeietor al pragmatismului deja în 1898, în *Philosophical Conceptions and Practical Results*, şi în corespondenţa sa.

formulate ideile de bază ale pragmatismului în scrierile lui Peirce.

Fiu al celui mai proeminent matematician american din secolul trecut, Peirce s-a născut la Cambridge (Massachusetts) în 1839. A fost atras de timpuriu de jocurile logice și matematice, de dezlegarea de coduri, dar formarea sa a fost dominată de interesul pentru chimie, disciplina ce oferea atunci cea mai bună introducere în metodologia experimentală. Încă în 1850, a redactat o *istorie a chimiei*, pe baza unor traduceri din chimia germană a timpului. Fiind elev, studiază *Elemente de logică* a lui Whately, rămînînd pentru totdeauna preocupat de problemele logicii. Între 1855 și 1859 și-a desfășurat studiile la Harvard University ; aici studiază *Scrisori despre educația estetică a omului* a lui Schiller, *Critica rațiunii pure* a lui Kant (carte ce a fost, după propria mărturisire, „laptele matern" al inițierii sale în filosofie) și filosofia engleză, audiază un seminar, ținut de Agassiz, despre metoda clasificării în biologie etc. În 1860 prezintă la *Clubul de matematică* din Cambridge (Massachusetts) o comunicare privind „problema celor patru culori", iar un an mai tîrziu se angajează la „United States Coast Survey", în serviciul căreia va rămîne trei decenii. Ulterior, în 1862, și-a dobîndit titlul de *Master of Arts*, iar în 1863 pe cel de *Bachelor of Science summa cum laude*, în chimie, primul în istoria celebrei universități americane. În același an a publicat prima lucrare, *Teoria chimică a interpenetrării*. Este demn de menționat că mulți ani Peirce a trecut drept inginer chimist ; între 1899 și 1909 era considerat dascăl și inginer, din 1910 trece drept logician, pentru ca după dispariția sa să fie considerat filosof [2].

---

[2] Max H. Fisch, *Introduction*, în *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, Indiana University Press, Bloomington, 1981, vol. 1, p. XXI.

Din 1869 Peirce a devenit și asistent la „Harvard Observatory“, una dintre instituțiile care subvenționau sistematic cercetarea științifică. Rezultatele cercetărilor sale avea să le publice în 1878 sub titlul *Cercetări de fotometrie*, singura carte pe care a tipărit-o în timpul vieții. Între timp, însă, el a susținut prelegeri de filosofie a științei și de filosofie la Harvard și, din 1867, a trimis un șir de memorii pe probleme de logică la „American Academy of Arts“, ce va fi secondat de studii pe probleme de filosofie. Peirce a fost unul dintre inițiatorii, se pare cel mai important, ai *Clubului Metafizic*, cadrul în care s-a născut filosofia pragmatismului. Aici s-au purtat aprinse discuții asupra *Originii speciilor* (1859) a lui Darwin, care au mers pînă la a se trage concluzii filosofice. Peirce a fost protagonistul discuțiilor și a dat formă sistematică rezultatelor lor. În 1875, în drum spre Marea Britanie, unde avea să poposească un an și jumătate, a fost solicitat de un pasager de pe vasul cu care călătorea să scrie un șir de *lămuriri la logica științei* pentru publicația „Popular Science Monthly“. Primele texte din serie vor fi *Fixarea convingerii* (1877) și *Cum să facem ca ideile să ne fie clare* (1878), în care se formulează celebra „maximă pragmatică“ și, odată cu ea, bazele pragmatismului ca filosofie. În Marea Britanie, Peirce a făcut o impresie puternică, la Cambridge fiind calificat drept cel mai mare logician în viață, al doilea (după Boole) care a adus contribuții noi în logică de la Aristotel încoace. Revenit în Statele Unite, a publicat articole în diferite reviste, iar între 1879 și 1884 a funcționat la Universitatea Johns Hopkins din Baltimore. Foarte popular printre studenți, a avut discipoli străluciți — între care Christine Ladd (autoarea metodei antilogismului), O. H. Mitchell (cofondatorul logicii cuantorilor), Lester Ward, Thorstein Veblen (ambii aveau să devină sociologi de notorietate), Royce, Dewey. Din motive necunoscute, a fost concediat și nu avea

să mai revină în activități didactice decît ocazional (în 1893, 1903, la „Lovell Institute"). Numit însărcinatul cu greutăți și măsuri la „United States Coast and Measure Survey", demisionează după un an, în urma unei controverse cu superiorii. Se retrage la Millford (Pennsylvania) și lucrează la elaborarea unui sistem filosofic pe care îl numește „synechism". Cînd a apărut cartea lui James *Voința de a crede* (1897—1898) a reacționat la interpretarea psihologistă și voluntaristă a „maximei pragmatice" și și-a proclamat trecerea la „pragmaticism". Avînd resurse financiare reduse, și-a reluat colaborarea la reviste și dicționare. A murit în 1914, pe cînd lucra la logica sa, lăsînd în urmă o cantitate mare de manuscrise.

Am evocat ceva mai larg biografia intelectuală a lui Peirce spre a pune în lumină cîteva caracteristici ale operei sale de care trebuie să se țină seama atunci cînd se caută înțelegerea concepției filosofice pe care o conține. Astfel, se poate observa, chiar și la o privire sumară asupra scrisului său, discordanța dintre capacitatea sa neobișnuită, remarcată de toți cei ce l-au cunoscut, și înfăptuirile sale sub aspectul operei scrise. Pe bună dreptate s-a vorbit de „incapacitatea sau lipsa de înclinație de a-și dirija gîndirea într-o formă stabilă".[3] Chiar dacă un spirit atît de înzestrat nu și-a desăvîrșit vreuna din numeroasele idei originale, este de observat că aproape în fiecare din domeniile în care s-a manifestat — logică, semiotică, filosofie etc. — Peirce a fost un înnoitor. Și, firește, nu este puțin lucru. Se mai poate constata că, în timpul vieții, scrierile sale au fost publicate în cea mai mare parte în reviste. Adăugînd starea cu totul fragmentară în care au rămas manuscrisele și, nu în ultimul

---

[3] H. S. Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism* Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981, p. 70.

rînd, limbajul dificil al scrierilor sale, ne putem explica întîrziata cunoaştere a operei sale şi recunoaştere a anvergurii autorului ei. Oricum, pentru a putea vorbi cu adevărat de concepţia lui Peirce se impune reconstituirea ei prealabilă prin analize atente ale unor materiale adesea eterogene.

Multă vreme William James a trecut drept reprezentantul principal al pragmatismului, şi cu toate că acest punct de vedere tinde să fie părăsit el se mai regăseşte încă în lucrări recente de istorie a filosofiei [4]. În orice caz, Peirce a devenit cunoscut cu adevărat abia după ce contemporanii săi care s-au revendicat din „maxima pragmatică" au dobîndit renume. Propria notorietate avea să crească apoi continuu după reluarea în volume a scrierilor sale, care a început în 1923 — cînd Morris R. Cohen a editat *Chance, Love and Logic* (New York), primul volum ce cuprinde studiile sale principale — şi a cunoscut un moment de cotitură odată cu publicarea ediţiei *Collected Papers*, la Harvard University Press, de către Charles Hartshorne şi Paul Weiss, volumele I—VI, între 1931 şi 1935. Volumele VII—VIII ale acestei ediţii au fost editate de Arthur Burks, în 1958. Ne putem face o idee cu privire la multitudinea preocupărilor lui Peirce observînd structura volumelor, realizată în bună parte pe baza

---

[4] I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, University of California Press, 1974, reia ideea greşită după care James ar fi „fondator" al pragmatismului (p. 115). O greşeală s-a strecurat şi în afirmaţia lui A. J. Ayer, dacă avem în vedere situaţia din ultimele două decenii : „Se poate argumenta că el (Peirce, *nota ns.*) a fost un filosof mai profund şi mai inventiv decît William James, dar în dezvoltarea actuală a filosofiei secolului al douăzecilea James este figura mai importantă din punct de vedere istoric" *(Philosophy in the Twentieth Century*, Vintage Books Edition, New York, 1982, p. 70). Astăzi este cu totul limpede nu numai rolul de fondator al pragmatismului jucat de Peirce, ci şi actualitatea filosofică a operei sale, incomparabil mai mare decît cea a lui James.

proiectelor filosofului : I. *Principiile filosofiei* ; II. *Elemente de logică* ; III. *Logica exactă* ; IV. *Matematica cea mai simplă* ; V. *Pragmatism şi pragmaticism* ; VI. *Metafizica ştiinţifică.* Ulterior s-au publicat noi ediţii din scrierile lui Peirce, în Statele Unite [5], în alte ţări [6]. În 1981, la Indiana University Press (Bloomington) a apărut, sub conducerea lui Max Fisch, primul volum din seria *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition,* care va oferi, fără îndoială, un tablou mai complet asupra operei filosofului.

Un indiciu elocvent al influenţei crescînde a lui Peirce, ca şi al prezenţei lui în actualitatea filosofică, îl reprezintă numărul mare de monografii şi studii care i se consacră, devenite posibile mai ales după apariţia ediţiei *Collected Papers.* După ce Justus Buchler a publicat, în 1939, *Ch. S. Peirce's Empirism* (New York), a urmat un şir impresionant de monografii [7], care au impus profilul unuia dintre filosofii de referinţă ai perioadei contemporane [8]. În ultimii

---

[5] Alte două ediţii au contribuit la lărgirea cunoaşterii filosofiei lui Peirce : Justus Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce,* New York, 1940 ; Philip P. Wiener (ed.), *Values in a Universe of Chance,* New York, 1958.

[6] Dintre ediţiile publicate în alte ţări, două au rămas de importanţă fundamentală : K. O. Apel (Hrsg.), Charles S. Peirce, *Schriften,* I—II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, 1970 ; Charles S. Peirce, *Ecrits sur le signe,* rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Editions du Seuil, Paris, 1978.

[7] Vezi, dintre monografiile de referinţă, de asemenea, J. K. Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy, Interpreted as System,* New York, 1946 ; W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism,* Harmondworth/Middlesex, 1952 ; Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy,* Cambridge (Mass.), 1961.

[8] Asupra ponderii excepţionale a operei lui Peirce în filosofia contemporană au atras atenţia în primul rînd G. Deledalle, *Charles S. Peirce et les maîtres de la philosophie européenne d'aujourd'hui,* în „Les Etudes Philosophiques", avril-juin, 1964, şi K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

ani, contribuțiile sale s-au bucurat de un număr sporit de analize și în literatura noastră [9].

Deși cea dintîi construcție originală a filosofiei americane, filosofia lui Peirce nu apare totuși pe un teren gol. Anterior, filosofia americană a parcurs o perioadă de asimilare a unor curente europene — mai ales a empirismului lui John Locke (s-a și spus, de altfel, despre Constituția Statelor Unite ale Americii că a fost inspirată îndeaproape de lucrarea lui Locke despre „guvernarea civilă"), iar din secolul al XIX-lea a transcendentalismului lui Kant și a filosofiei spiritului obiectiv a lui Hegel. Sprijinită pe ceea ce s-a realizat în această perioadă, filosofia lui Peirce a exprimat însă o atmosferă specifică a vieții și culturii americane de după războiul de secesiune, din punctul de vedere al viziunii întreprinzătorilor „mijlocii", categorie socială care, așa cum se știe, avea să se păstreze mai bine de-a lungul istoriei Statelor Unite. La această atmosferă a contribuit foarte mult, pe plan cultural, influența *Originii speciilor*, a lui Darwin, care a avut efectul unui șoc : evoluționismul a dislocat vechile baze, religioase, ale moralei și a pus cu acuitate în viața spirituală nord-americană problema identificării a noi fundamente. În mediul acestor căutări avea să se contureze, la sfîrșitul deceniului al optulea, filosofia lui Peirce și, odată cu ea, pragmatismul. Apariția ei a fost precedată nemijlocit de o seamă de inițiative ale altor membri ai faimosului *Club Metafizic*, fără de care ea nu poate fi înțeleasă. Este vorba, în primul rînd, de prima tentativă în direcția ela-

---

[9] Vezi Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1979 ; L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, București, 1981 ; D. Rovența-Frumușani, *Recitindu-l pe Peirce...*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1985 ; A. Marga, *„Pragmatismul" lui Peirce*, în „Revista de filosofie", nr. 5, 1986.

borării de generalizări filosofice plecînd de la darvinism, datorată lui Chauncey Wright, care a determinat „metoda științei" în opoziție cu „evidența interioară", prin verificarea consecințelor sensibile ale ideilor, și, apoi, de interpretarea de către Nicholas St. John Green a cunoașterii ca trecere de la „îndoială" la „convingere" [10].

Pragmatismul a exprimat experiența specifică a Americii de Nord. În accentul pus pe activitate și înțelegerea cunoașterii ca parte a acesteia, în interpretarea adevărului prin prisma consecințelor în acțiune ale propozițiilor au ajuns la expresie concentrată trăsături de spiritualitate explicabile prin istoria nord-americană : simțul istoric redus, datorat absenței de rupturi adînci în istoria „lumii noi", mefiența față de speculația necontrolată și încrederea în capacitatea omului de a înfăptui scopuri practice, legate de transformările rapide pe care le înregistra fața noului continent, preferința pentru soluții operaționale, legată de simțul practic accentuat al celor ce părăsiseră vechiul continent în căutarea unei vieți noi etc. [11].

Una dintre prejudecățile răspîndite este că pragmatismul, prima manifestare filosofică originală americană, s-a format alături de cursul filosofiei universale de substanță europeană, printr-o ignorare aproape deliberată a aces-

---

[10] Asupra relațiilor dintre ideile lui Peirce și ideile celorlalți membri ai *Clubului Metafizic* vezi și Max Fisch, *Was there a Metaphysical Club in Cambridge?* în *Studies*, II ; Murray G. Murphey, *op. cit.*, Philipp P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, 1949.

[11] Vezi H. S. Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*, Bantam Books, Toronto, New York, London, 1968, Part I.

tuia [12]. Biografia spirituală a lui Peirce infirmă cum nu se poate mai concludent această prejudecată. Filosofia lui s-a format în contact strîns cu filosofia modernă europeană și a înregistrat o semnificativă evoluție în legătură cu marea tradiție a filosofiei. Este adevărat că el a supus tradiția filosofică unei confruntări cu perspectiva rezultată dintr-o experiență specifică, dar acesta a fost de multe ori mecanismul evoluției chiar înlăuntrul tradiției filosofice. Astăzi, de aceea, se delimitează, pe bună dreptate, mai multe etape în evoluția concepției lui Peirce, ce coincid, de altfel, în mare, cu formarea filosofiei americane clasice : „confruntarea cu tradiția filosofică" (1855—1871) ; constituirea pragmatismului și, cu el, a filosofiei americane clasice (1871—1883) ; elaborarea „arhitectonicii" lui Peirce (1883—1902) ; afirmarea pragmatismului (1902—1914) [13]. Primele două etape sînt dominate de elaborarea pragmatismului, ultimele două de trecerea la pragmaticism.

---

[12] Albert Schintz mergea pînă acolo încît susținea că „pragmatismul începe acolo unde se termină cu adevărat filosofia" (*Anti-Pragmatisme*, p. 71). Această tendință, mai curînd denigratoare decît interpretativă, este deja de mult curmată. Între timp, începînd cu importanta analiză a lui Jürgen von Kempski, *Peirce und der Pragmatismus* (Stuttgart und Köln, 1952) s-a pus convingător în lumină ansamblul de presupoziții kantiene ale concepției inițiatorului pragmatismului. Pe de altă parte, raportul dintre unele poziții ale lui Peirce și pozițiile reprezentanților unor mari direcții în filosofia europeană, contemporani cu el, sînt în bună măsură elucidate. Vezi în această privință Herbert Speigelberg, *Husserl's and Peirce's Phenomenologies, Coincidence or Interaction*, în „Philosophy and Phenomenological Research", 17, 1956 ; Peter Krausser, *Die drei fundamentalen Strukturkategorien bei Ch. S. Peirce*, în „Philosophia Naturalis", 6, 1960, care îl pune în legătură pe Peirce cu Hartmann ; K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, care face o amplă comparație cu școlile neopozitivismului.

[13] Etapele au fost delimitate de K. O. Apel, *op. cit.*, p 33—41.

După inițierea în chimie și desăvîrșirea pregătirii în această disciplină, urmate de un debut publicistic despre „teoria chimică a interpenetrării“, Peirce trece la cercetări de filosofie a științei. El semnează cîteva articole, între care *Locul epocii noastre în istorie* (1863)[14] și susține prelegeri de logică a științei și istorie a logicii. În 1867 a trimis unor instituții academice americane o seamă de memorii pe probleme de logică, ce aveau să fie publicate curînd în „Proceedings of American Academy of Arts and Sciences“ (1867), printre care *Memoriu cu privire la silogismul aristotelic, Despre clasificarea naturală a argumentelor, Noua tablă a categoriilor*. În 1868 și 1869, „The Journal of Speculative Philosophy“ îi publică o serie de trei studii : *Întrebări privind anumite facultăți pe care se presupune că le are omul. Cîteva consecințe a patru incapacități, Bazele validității legilor logicii (Alte consecințe a patru incapacități),* iar în 1871 apare, în „The North American Review“, o lungă recenzie la ediția Frazer a operei lui Berkeley, care încheie etapa „confruntării cu tradiția filosofică“.

În această privință se cuvine amintită, din capul locului, excelenta cunoaștere de către Peirce a istoriei științelor, ca și a metodologiei experimentale și a matematicii, care a lăsat urme și în stilul de gîndire, în factura exemplelor la care apelează. Mai trebuie observat că Peirce a elaborat bazele teoretice ale pragmatismului în urma unei delimitări nu de un gînditor sau altul aparținînd filosofiei europene, ci de o întreagă „tradiție“.

Analizînd aspectele esențiale ale acestei delimitări, putem constata că Peirce respinge încă din primele sale scrieri atît realismul cît și nominalismul în ceea ce privește înțelegerea universaliilor, din punctul de vedere a ceea ce s-a

---

[14] Articol republicat în Justus Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce.*

numit „fenomenalism semiotic“ [15]. Realismului el îi reproşează recunoaşterea, alături de „realitatea“ universaliilor, a „existenţei“ lor, iar nominalismului îi aduce obiecţii întrucît acesta contestă valabilitatea generală a universaliilor. El consideră că universaliile au valabilitate generală, care este legată de „reprezentarea posibilă în semne a lumii într-o comunitate comunicativă a fiinţelor care gîndesc“. Apoi, el respinge înţelegerea conştiinţei drept un *receptaculum* pasiv şi o identifică, în sensul unei tradiţii iniţiate de Augustin, din punctul de vedere al unei interpretări a cunoaşterii modificată în două direcţii : prin abordarea ei semiotică şi prin abordarea ei ca silogism ipotetic (ipoteză sau abducţie, cum va spune Peirce) [16]. Cu alte cuvinte, el consideră că fenomenul cunoaşterii se produce în urma afectării organelor noastre de simţ de către obiectele lumii exterioare, dar argumentează mereu că ea nu se realizează la acest nivel. Cunoaşterea nu se produce efectiv la nivel nemijlocit ; ea presupune perpetuu o inferenţă ipotetică pe

---

[15] Murray G. Murphey, *op. cit.*, p. 90 sq.

[16] K. O. Apel, *op. cit.*, p. 44, sq. Este important, pentru a înţelege argumentarea lui Peirce, să se reţină de la început faptul că el alătură deducţiei şi inducţiei ca tipuri de inferenţă un tip nou, pe care îl numeşte *abducţie* sau *ipoteză*. În vreme ce în cadrul deducţiei se derivă plecînd de la o regulă şi un caz (Toate boabele de fasole din acest săculeţ sînt albe) ; aceste boabe provin din acest săculeţ ; aceste boabe sînt albe), iar în cadrul inducţiei se derivă plecînd de la un caz şi un rezultat (aceste boabe de fasole provin din acest săculeţ ; aceste boabe sînt albe ; deci toate boabele de fasole din acest săculeţ sînt albe), în cadrul abducţiei lucrurile stau altfel ; aici se derivă un caz plecînd de la o regulă şi un rezultat (toate boabele de fasole din acest săculeţ sînt albe ; aceste boabe de fasole sînt albe ; aceste boabe de fasole provin din acest săculeţ). Peirce a precizat termenul în *Collected Papers*, 2.262. Vezi, pentru înţelegerea acestui tip de inferenţă, şi Umberto Ecco, *Tratat de semiotică generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 178—181.

baza afectării şi a calităţii de semne a datelor psihice. „Pentru Peirce, cunoaşterea nu este nici ceva impus de lucrul în sine, nici intuiţie a datelor nemijlocite, ci mijlocire (mediation) a unei opinii consistente asupra realului, mai exact, «reprezentare» a faptelor exterioare. În întîlnirea ce se poate cerceta pe plan fizic-fiziologic a subiectului cu obiectul ea indică «existenţa» lor şi lasă în urmă ⟨în multitudinea confuză de date senzoriale⟩ acel semn al expresiei calitative sau echivalent (icons) al «felului de existenţă» al lor, care sînt reduse în silogismul ipotetic („conception" a ceva ca ceva) prin aflarea unui predicat în forma unui simbol interpretator (interpretant) la unitatea unei propoziţii consistente (proposition) asupra faptelor exterioare" [17].

Din această reinterpretare a cunoaşterii, aplicînd abordarea semiotică şi privirea ei ca silogism ipotetic, Peirce a căutat să derive consecinţe. El a trecut la stabilirea categoriilor luînd în seamă ceea ce este implicat în reprezentarea semiotico-ipotetică a cunoaşterii : „calitatea" sau expresia lucrului aşa cum este dat el prin simţuri ; „relaţia" sau confruntarea subiectului cu faptele brute ; „reprezentarea" faptelor prin „mijlocirea" unei ipoteze pe baza datelor simţurilor, care duce la a reprezenta ceva ca ceva. Ulterior, Peirce va da acestor categorii denumiri inspirate de logica sa a relaţiilor — *Firstness, Secondness, Thirdness*. Mai important este însă faptul că el susţine că tablele tradiţionale ale categoriilor (de la Aristotel la Kant şi Hegel) sînt, toate, derivate în raport cu lista ce conţine cele trei categorii ; ea conţine categoriile cu adevărat ireductibile. Ajuns în acest punct, Peirce supune criticii două poziţii pe care le-a socotit extreme : poziţia empirismului englez, de la Berkeley la Mill, căruia îi reproşează identificarea cunoaşterii cu aspectul ei psihologic (afectarea simţu-

[17] K. O. Apel, *op. cit.*, p. 46.

rilor de către obiectele lumii exterioare) și poziția hegelianismului, căruia îi reproșează diminuarea importanței „iraționalului", a caracterului deschis al posibilităților și viitorului.

În cadrul altei critici, de data aceasta a filosofiei lui Kant, Peirce a tras noi consecințe din interpretarea semiotică și ipotetică a cunoașterii. El a plecat de la premisa că admiterea ideii după care conștiința ar fi un *receptaculum* antrenează, în virtutea unei necesități interioare, concluzia că în afara ei „lucrul în sine" rămîne incognoscibil. Peirce țintește să disloce teza incognoscibilității, și pentru aceasta pleacă de la premisa potrivit căreia nu putem gîndi altfel lucrurile decît în raport cu formarea unei cunoștințe posibile, deci în raport cu formarea unei opinii semantic consistente. Dovada imediată pentru el o reprezintă împrejurarea că și cei ce susțin teza incognoscibilității formează o opinie semantic consistentă și deci o cunoștință privind „lucrul în sine". Dar formarea unei opinii *(belief, representation, opinion* — aceste expresii sînt, la Peirce, echivalente !) nu se atinge la nivelul datelor simțurilor, al unei intuiții ; ea presupune „reducerea" acestora pe baza unei „ipoteze". Schema se poate aplica, arată Peirce, și reprezentării kantiene asupra cunoașterii : ceea ce *Critica rațiunii pure* numea cunoaștere presupune, de asemenea, o „ipoteză". Și poziția ei — agnosticismul — este, așadar, relativă și, în fond, inteligibilă, plecînd de la recunoașterea cognoscibilității realității. Realitatea este identificată de Peirce cu ceea ce este cognoscibil de către o „comunitate nelimitată a oamenilor, capabilă să înfăptuiască sporirea cunoașterii" [18]. El face astfel pasul important în filosofia contemporană al punerii în joc a „comunității" drept condiția cvasitranscendentală a constituirii „realității" și al creării unei importante premise antipozitiviste.

[18] Vezi Ch. S. Peirce, *Cîteva consecințe a patru incapacități*, 5.311, în volumul de față.

Înainte, însă, de aceasta, fapt important de remarcat, Peirce înlocuiește distincția kantiană dintre „fenomen" și „noumen" cu distincția „fapt" și „cognoscibil la infinit".

În textele amintite, Peirce formulează, de asemenea, bazele unei noi „teorii a cunoașterii", care caută să rezolve mai bine problema pusă în tranziția de la Hume la Kant : garantarea valabilității propozițiilor științei. Se știe, Hume a recurs la o soluție psihologistă („obișnuința"), Kant la apriorism spre a garanta această valabilitate. Peirce alege o soluție nouă — failibilismul. Toate cunoștințele științifice, consideră el, presupun „reducerea" multitudinii datelor senzoriale la forma unei „opinii" semantic consistente și, deci, o „ipoteză" care duce la depășirea datelor experienței. Dar această depășire rămîne cu sens numai dacă este supusă unui control din partea experienței, adică unui control în forma „inducției". „Ipoteza" este o inferență abductivă, controlul experimental se face în forma inferenței inductive. Peirce ajunge să substituie distincția kantiană dintre judecăți sintetice apriori și judecăți sintetice aposteriori cu distincția dintre abducție și inducție [19]. Din punctul său de vedere toate propozițiile generale care alcătuiesc osatura cunoașterii și fac posibile inferențele sînt supuse controlului experienței și, deci, failibile. Ele nu au valabilitate apriori ; astfel de valabilitate au numai procedeele logice de derivare. Valabilitatea lor, susține Peirce, nu se poate întemeia empiric, ci numai în cursul istoric nesfîrșit al cunoașterii înfăptuite de o „comunitate nelimitată". În acest fel, se poate spune, el păstrează sinteza apriori a kantismului, dar, spre deosebire de autorul *Criticii rațiunii pure,* așează sinteza apriori la baza procedeelor logice, și nu a propozițiilor izolate. Pe un plan mai larg, se poate spune că Peirce

[19] K. O. Apel, *op. cit.*, p. 160.

a „mijlocit" între filosofia clasică germană și empirismul englez, într-un mod cu totul original.

Pozițiile lui Peirce evocate mai sus nu țin de „pragmatismul" său ; ele îl pregătesc însă. S-a discutat adesea despre aportul filosofului la dezbaterile din *Clubul Metafizic* și, în mod exact, la formularea celebrei „maxime pragmatice", care reprezintă veritabilul principiu fundamental al pragmatismului. Luînd în mod atent în considerare scrierile ce aparțin etapei „confruntării cu tradiția filosofică", dezlegarea întrebării „ce anume îi revine efectiv lui Peirce ?" este foarte limpede. Căci, în mod evident, „maxima pragmatică" se pregătea în *Bazele validității legilor logice* (1867), în care Peirce a respins soluția empiristă ilustrată de un Mill — conform căreia validitatea legilor logicii are ca suport regularitatea naturii — cu argumentul demn de atenție că lumea prezintă la fel de multe regularități și iregularități, încît ar trebui să fie recunoscute și alte inferențe drept valide. Peirce a dezvoltat atunci punctul de vedere „comportamentist" după care validitatea legilor logicii se întemeiază, în ultimă analiză, pe „comportamentul" uniform al lucrurilor, atestat în cursul cunoașterii pe care o înfăptuiește o *indefinite community*[20]. „Maxima pragmatică" era aproape formulată, apoi, în 1871, în recenzia consacrată ediției operei lui Berkeley realizată de Frazer. Aici el a determinat semnificația termenilor generali cu ajutorul regulilor de comportament pe care le întemeiază. În experiența noastră, ca oameni, se prezintă perpetuu „comportamentul" lucrurilor, ce înregistrează anumite repetări ; acestea stau la baza termenilor generali. Pe de altă parte, plecînd de la acești termeni ge-

---

[20] Ch. S. Peirce, *Din Grundlagen der Gültigkeit der Gesetze der Logik. Weitere Konsequenzen aus vier Unvermögen* (gekürzt), în Ch. S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, 5.347—5.353.

nerali ne formăm noi înșine un „comportament", pe care îl instalăm în cadrul unor „obișnuințe" *(habits)*, călăuzite de anumite reguli. Semnificația termenilor generali este conferită tocmai de efectele regulilor stabilite pe baza acestor termeni [21].

Istoria pragmatismului a început însă, efectiv, cu studiile *Fixarea convingerii* și *Cum să facem ca ideile să ne fie clare*, publicate în 1878. Găsim formulate aici mai multe dintre tezele caracteristice „pragmatismului" : reductibilitatea certitudinilor la „convingeri pragmatice", conceperea „cercetării" *(inquiry)* drept curs spre „stabilirea convingerii", determinarea „convingerii" ca instituire a unui „mod de comportament", subordonarea „adevărului" față de „util" etc. În al doilea studiu este prezentată forma inițială, hotărîtoare, de altfel, a „maximei pragmatice". Fără a intra în analiza detaliată a celor două texte cu care începe pragmatismul (conținutul lor poate fi urmărit de cititorul însuși în volumul de față), ne oprim asupra interpretării „maximei", avînd în vedere importanța ei centrală în opera lui Peirce și în istoria ulterioară a pragmatismului.

„Să se determine ce efecte care ar putea avea o relevanță practică rațional imaginabilă socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci conceptul pe care-l avem despre aceste efecte este întregul concept pe care-l avem despre obiect" [22]. Formulată în cadrul unor preocupări de elucidare a mecanismului cunoașterii, „maxima pragmatică" răspunde unei interogații filosofice ce se înscrie într-un tip propriu realismului medieval și, mai exact, lui Duns Scotus. Ce corespunde în lucruri acestor concepte ? *(Quid istis conceptibus correspondeat in re ?)* se întreba vestitul scolast în *Meta-*

---

[21] Ch. S. Peirce, *„Frazers Ausgabe der Werke von George Berkeley"* (gekürzt), în Ch. S. Peirce, *op. cit.*, 8.33—8.37.

[22] Vezi volumul de față, 5.402.

physicorum Aristotelis (Cartea 7, q. 19, n. 4, VII, 465b). Trebuie adăugat însă că numai punctul de plecare al „maximei" şi al pragmatismului este ancorat aici. Pragmatismul lui Peirce a fost desfăşurat în cadrul programului de elaborare a semioticii : el a plecat de la premisa după care elucidarea conceptelor, a gîndirii în general, sub aspectul funcţionării ei, depinde de înţelegerea prealabilă a semnelor şi funcţionării lor [23]. Orizontul general al acestui pragmatism este conferit de o teorie generală a semnelor care le abordează pe acestea din perspectiva condiţiilor posibilităţii comunicării.

„Maxima pragmatică" a fost reluată în noi formulări, mai tîrziu, conţinutul ei esenţial rămînînd acelaşi. „Pentru a asigura semnificaţia unei concepţii intelectuale ar trebui chibzuit ce consecinţe practice rezultă, privind lucrurile în mod raţional, cu necesitate, din adevărul acestei concepţii, şi suma acestor consecinţe constituie semnificaţia întreagă a acestei concepţii" [24], scria Peirce. În alt text el preciza, în acelaşi sens : „...dacă cineva poate defini cu acurateţe toate fenomenele experimentale raţional imaginabile pe care afirmarea sau negarea unui concept le-ar putea implica, va obţine de aici o definiţie completă a conceptului fără *a mai exista absolut nimic în plus* în acesta [25]. Pentru înţelegerea şi interpretarea corectă a „maximei" trebuie luat în seamă de la început faptul că ea este rezultatul reflecţiilor unui excelent cunoscător al metodologiei ştiinţelor experimentale ale naturii ; ea are de-a face cu o problemă de metodologie a cunoaşterii ştiinţifice şi nu cu una de psihologie. Pe bună dreptate, Morris a detaşat următorul nucleu al „maximei pragmatice" : „Semnificaţia unui concept intelectual implică o legătură esenţială între acţiune şi experienţă în aşa fel că atunci cînd

---

[23] H. S. Thayer, *op. cit.*, p. 82.
[24] C. P. 5.9.
[25] C. P. 5.412.

este înfăptuită o acţiune sau alta rezultă cu necesitate unele consecinţe experimentale sau altele"[26]. Punctul de vedere al lui Peirce, pragmatismul său în ansamblu, nu este aşadar psihologizant. Pe de altă parte, aşa cum se poate uşor sesiza, în formularea „maximei pragmatice" Peirce vorbeşte de „concept", şi nu de „semn" lăsînd deocamdată în obscuritate legătura dintre „maximă" şi problemele semioticii. Dar faptul nu trebuie să înşele, ştiut fiind că pentru Peirce, începînd cu primele sale scrieri (prezente şi în volumul de faţă), nu este posibilă o altă conceptualizare în afara conceptualizării în semne.

Nu insistăm aici asupra multiplelor asocieri şi comparaţii pe planul istoriei filosofiei pe care le permite „maxima pragmatică". Să observăm doar că prin ea s-a făcut un pas major în direcţia unui concept realist, practic al semnificaţiei. Diferitele specii ale „mentalismului" în conceperea semnificaţiei au fost depăşite în mod benefic în cadrul unei concepţii care pune în legătură planul conceptelor cu planul acţiunii. De la „maxima pragmatică" a pornit întregul pragmatism, de la James la Morris, trecînd prin Dewey şi Mead, inclusiv pragmatismul consacrat în primele decenii, al lui James. S-a spus că acest pragmatism „a rezultat din neînţelegerea de către James a lui Peirce"[27]. Spre a ne da seama de gradul de adevăr al acestei susţineri să comparăm formularea dată de Peirce „maximei pragmatice" cu cea dată de James, în faimoasa sa lucrare *Pragmatism* (1907) : „Pentru a aduce astfel deplină claritate în ideile noastre asupra unui obiect trebuie doar să chibzuim ce repercusiuni practice poate include acest obiect — ce avem de aşteptat pen-

[26] Charles W. Morris, *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 207.

[27] R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, vol. II, p. 409.

tru percepţii şi la ce reacţii trebuie să ne aşteptăm. Concepţia noastră asupra acestor repercusiuni, fie ele nemijlocite, fie întîrziate, constituie atunci pentru noi întreaga concepţie a obiectului, în măsura în care această concepţie are în general o semnificaţie pozitivă"[28]. Din această comparaţie ies uşor în relief două importante deosebiri : relaţia dintre acţiune şi concept este relaxată la James şi făcută confuză şi, apoi, James pune accentul pe percepţie ca teren al identificării semnificaţiei. Autorul *Pragmatismului* a dat o turnură particulară pragmatismului lui Peirce imprimîndu-i un caracter individualist şi psihologist, pe care autorul „maximei pragmatice" îl va respinge explicit[29]. Trebuie însă observat, de asemenea, că acest caracter, în general subiectivismul lui James, era anticipat într-o oarecare măsură de unele poziţii ale lui Peirce, în care îşi au totuşi sorgintea unele dintre dificultăţile imanente ale pragmatismului în general. „Maxima pragmatică" a echivalat semnificaţia conceptelor cu conceptul repercusiunilor obiectelor în experienţă. Ea a anticipat folosirea pe scară largă a „definiţiilor operaţionale", de care, de pildă, teoria relativităţii va face uz programatic şi semnificativ. Dar, în formularea pragmatismului, proprietăţile obiectelor devin, fie şi în pofida intenţiei lui Peirce, dependente de experienţa cu ele. În scrierile sale sînt indicii ale unei voinţe de a evita subiectivismul ce se profila ameninţător în această zonă a concepţiei sale[30]. Dificultatea era însă numai conştientizată, nu şi depăşită.

Prin scrierile lui James din ultimii ani ai secolului trecut a început dezbaterea în jurul pragmatismului, care a lăsat urme durabile

---

[28] W. James, *Pragmatism*, p .43.
[29] Peirce considera că „exegeza" lui James în jurul „maximei pragmatice" nu este „prea profundă" (C. P. 5.13). În fragmentele ce au urmat (5.14, 5.15., 5.16., 5.17., 5.18) el şi-a explicat poziţia iniţială.
[30] Vezi C. P. 7.340.

asupra receptării sale. Fapt explicabil, versiunea sa despre pragmatism a stîrnit entuziasm, dar și opoziții înverșunate, care au acuzat vehement restrîngerea semnificației conceptelor la consecințele în experiența senzorială, a adevărului la ceea ce este util. Peirce nu s-a angajat din primul moment în discuție și nici nu era concentrat în vreun fel asupra ecoului scrierilor lui de pînă atunci. Interesant, în prelegeri de popularizare din 1898, el se socotea, filosofic vorbind, „aristotelian“ [31]. Abia în 1905, cu o serie de articole publicate în „The Monist“, el avea să intre în dezbatere și să se distanțeze explicit de „pragmatism“ în direcția „pragmaticismului“, în care culminează evoluția concepției sale. Pînă aici însă, aceasta a înregistrat o etapă „de tranziție“, în care Peirce a căutat să fundamenteze pozițiile cîștigate deja în ceea ce privește conceperea cunoașterii și realității. Este vorba, în esență, de elaborarea unei „metafizici a evoluției“ și de o organizare „arhitectonică“ a concepției sale. Etapa de tranziție începe cu altă recenzie, de data aceasta la lucrarea lui Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, din 1885, dar etapa este reprezentată propriu-zis de articolele *Arhitectonica teoriilor* (1891), *Doctrina necesității reexaminată* (1892), *Legea spiritului* (1892), *Esența transparentă a omului* (1892), *Iubirea evoluționară* (1893).

După multe ezitări, nu lipsite de exprimări critice la adresa metafizicii, deloc surprinzător însă avînd în vedere pozițiile sale de gîndire, Peirce trece la edificarea unei metafizici de un fel aparte : o metafizică ocupată de cunoștințe mai curînd „utile“ decît „interesante“, construită „inductiv“ și avînd caracter „ipotetic-deductiv“, în sensul că ea se verifică prin derivarea din propozițiile ei a consecințelor empirice și examinarea acestora. Prilejul nemijlocit al trecerii la elaborarea acestei metafizici

---

[31] Vezi K. O. Apel, *op. cit.*, p. 156—57.

l-a oferit Royce, căruia Peirce avea să-i reproşeze că, împreună cu întreaga „şcoală hegeliană" din care se revendică supraevaluează importanţa „voinţei divine" în constituirea realităţii. Împotriva metafizicii religioase a fostului său elev, Peirce identifică realitatea nu cu „voinţa divină", ci cu cunoaşterea completă; el priveşte cunoaşterea din perspectiva cunoaşterii posibile, care este cunoaşterea absolută [32]. Această poziţie el o dezvoltă în cadrul „metafizicii evoluţiei", susţinută de organizarea „arhitectonică" a filosofiei, inspirată, evident, de *Critica raţiunii pure*. Problema-cheie a metafizicii sale era o prelungire a celei la care a dat răspuns „maxima pragmatică": în vreme ce „maxima" răspundea la întrebarea privind semnificaţia conceptelor, „metafizica evoluţiei" urma să răspundă la întrebarea privind natura lor.

În opoziţie cu nominalismul, cum am arătat, Peirce consideră că termenii generali au „realitate", chiar dacă le lipseşte „existenţa". Demn de remarcat este, de asemenea, faptul că el nu a îmbrăţişat, detaşîndu-se astfel de nominalism, ideea unei ontologizări a conceptelor. De la început imun la acest pericol, Peirce susţinea deja în primele scrieri că realitatea este determinată în cadrul anumitor condiţii ale procesului de cercetare. Aceste condiţii sînt reţinute, potrivit opiniei sale, de „logica cercetării", care capătă poziţia unei condiţionări cvasitranscendentale a cunoaşterii. Dar, în loc să exploreze condiţiile concrete ale cercetării în cadrul metodologiei şi să ajungă astfel la înţelegerea realistă a cercetării ca activitate înscrisă într-un registru mai larg al activităţii sociale a oamenilor, Peirce a deplasat problema în sfera speculativă a metafizicii şi a recurs

---

[32] Ch. S. Peirce, *Aus einer Rezension von Josiah Royce: The Religious Aspect of Philosophy* (1885), în Ch. S. Peirce, *Schriften...*, p. 263.

la „realismul universaliilor" spre a explica prestația științei moderne [33].

Premisa generală a lui Peirce este aceea că nici științele empirice și nici „logica cercetării", care le susține prestația, nu sînt „neutre" sub aspect filosofic. Ele stau pe suportul unor condiții transcendentale care, spre deosebire de cele la care trimite *Critica rațiunii pure*, nu țin de „apercepția transcendentală", ci de procedeele logice, care capătă statut transcendental. La baza „logicii cercetării" Peirce pune acum *phaneroscopia* sau *fenomenologia* (el mai numește această disciplină despre fenomene — *phaneron* — și *ideoscopie)*, o disciplină nonpsihologică, interesată de laturi formale (chiar de numere, motiv pentru care categoriile ei sînt socotite *cenopitagoriciene)*, care stabilește categoriile [34]. Mai departe, însă, el pune la baza fenomenologiei sale matematica, în care include și logica relațiilor descoperită de el, axată pe identificarea „funcției propoziționale" (numită de Peirce *rhemata)*. Delimitîndu-se polemic și explicit de o fenomenologie de tipul celei a lui Hegel, Peirce propune trecerea de la fenomenologia concepută ca știință despre experiența pe care conștiința o face cu ea însăși la o fenomenologie care ia în seamă experiența în întreaga ei diversitate. O astfel de fenomenologie poate fi edificată, potrivit viziunii sale, doar dacă se ia ca fir conducător matematica în calitate de știință despre structurile formale ale oricărei lumi posibile căci, argumentează Peirce, matematica este condiția formală a „imaginației ipotetice" [35].

---

[33] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 116—143.

[34] Vezi C. P. 4.7., o raportare a lui Peirce la fenomenologia lui Husserl, căruia îi obiectează că nu duce destul de departe replica la psihologism. Cu privire la *phaneroscopie* vezi C. P. 1.284 ; despre *ideoscopie* vezi C. P. 8.328.

[35] Vezi C. P., 5.166.

Pornind de la „logica cercetării“ transpusă pe plan transcendental, Peirce a pus problema elaborării unei metafizici care lămureşte posibilitatea funcţionării acestei logici ca principiu regulativ. Teza a fost aceea că procedeele logice sînt constitutive nu numai pentru formarea cunoştinţei despre lumea înconjurătoare, ci şi pentru o finalitate mai cuprinzătoare — aceea a „încorporării practice a unei raţiuni în obişnuinţe de comportament“. Altfel spus, „logica cercetării“ are o profundă semnificaţie metafizică şi, prin implicaţie, una morală. Încă în 1878, în articolul *Teoria contingenţei*, publicat în „Popular Science Monthly“, Peirce cerceta, de altfel, presupoziţiile logicităţii, pe care le reunea în aşa-numitul „principiu social“ : logicitatea are ca presupoziţie etică identificarea interesului propriu cu interesul unei comunităţi nelimitate de fiinţe cu care putem intra în relaţie spirituală, angajarea „iubirii“ pentru comunitate, a „credinţei“ în posibilitatea de a face din interesul ei supremul interes şi a „speranţei“ în perpetuarea nelimitată a activităţii spirituale[36]. Ideea este reluată şi dezvoltată de Peirce în etapa „metafizicii evoluţiei“ : semnificaţia „logicii cercetării“ este că omul trebuie să se raporteze nu numai la un scop imediat, ci şi la un scop ultim, mai ales la un scop ultim. „Unicul rău moral constă în a nu avea vreun scop ultim“ [37]. Acest scop Peirce îl plasează în cursul istoric nesfîrşit al unei „comunităţi nelimitate“ şi îl identifică cu binele ultim *(ultimate good)*, cu „raţionalitatea concretă“ *(concrete reasonableness)*[38]. Se poate, fireşte, obiecta aici că, atunci cînd abordează chestiunile de morală, Peirce le concepe ca simplă prelungire a chestiunilor de cunoaştere ; cel care a sesizat importanţa constitutivă

[36] Ch. S. Peirce, *Aus : „Die Lehre vom Zufall“* (1878), în Ch. S. Peirce, *Schriften...*, p. 218—219 (2.654).
[37] C. P., 5.133.
[38] C. P., 5.3 ; 5.402.

a „comunităţii investigatorilor" în ştiinţă nu a delimitat cu claritate între raţionalitatea etică şi raţionalitatea în raport cu un scop a activităţii de prelucrare a lucrurilor[39]. Dar, ceea ce este de primă importanţă în context, el a depăşit în modul cel mai limpede cadrele utilitariste şi individualiste ale pragmatismului, făcînd ireductibilă diferenţa dintre concepţia sa şi cea reprezentată şi consacrată de James. Soluţia generală pe care Peirce o propune pentru înţelegerea metafizică a diverselor aspecte ale cunoaşterii rezidă într-o concepere finalistă a evoluţiei : un „idealism obiectiv" conform căruia „materia este spirit cristalizat" iar „legile naturii" nu sînt decît „obişnuinţe de comportament consolidate".

Într-o scrisoare din 1904 adresată lui James, Peirce consideră că acesta, împreună cu Schiller, „împing mult prea departe pragmatismul"[40]. El promite o carte în care să-şi expună concepţia asupra pragmatismului, cu referiri critice la exponenţii săi, dar şi la scrierile de început ale pragmatismului. În cele din urmă nu a rezultat o carte, ci un şir de articole publicate în 1905 şi 1906 în „The Monist" : *Ce este pragmatismul*, *Probleme centrale ale pragmaticismului* etc. Conţinutul esenţial al acestui şir îl reprezintă delimitarea „pragmaticismului" în raport cu pragmatismul lui James şi cu „umanismul" lui Schiller. Dacă urmărim desfăşurarea raţionamentelor sale din cele două articole menţionate, traduse şi publicate în volumul de faţă, se poate constata că Peirce a avansat mult în direcţia unui pragmatism cenzurat, „critic" şi că preocuparea sa statornică a fost detaşarea cu limpezime de pragmatismul psihologizant. Conceptul pragmatist al semnificaţiei este păstrat, „maxima pragmatică" rămîne principiul de bază — semnificaţia este redusă, în continuare, la acţiune. Dar Peirce admite

[39] K. O. Apel, *op. cit.*, p. 166—177.
[40] Vezi K. O Apel, *op. cit.*, p. 319.

că scopul acțiunii trebuie să fie luat în considerare și pune problema „autocontrolului" comportamentului[41]. În acest fel concepția sa se deschide în mai mare măsură spre luarea în seamă a fenomenului „comunicării" din viața socială. Ipoteca psihologistă nu a putut fi însă depășită complet, Peirce rămînînd, în pofida intențiilor sale programatice, atașat conceperii pe mai departe a gîndirii ca un fel de „convorbire" a spiritului individual cu sine însuși.

Așadar, Peirce a fost creatorul „maximei pragmatice" și, cu aceasta, inițiatorul pragmatismului, apoi al variantei „pragmaticiste". „Empirismul radical" al lui James, „umanismul" lui Schiller, „instrumentalismul" lui Dewey, „interacționismul" lui Mead, neopragmatismul lui Morris — cel puțin acestea — și-au aflat punctul de plecare în scrierile sale. Contribuțiile și importanța sa au trecut însă dincolo de sfera filosofiei. Ele țin, la un moment dat, de matematică, domeniu în care Peirce a continuat preocupările lui Benjamin Peirce în direcția „algebrei asociative liniare". Dar, spre deosebire de ilustrul său înaintaș, el a separat logica și matematica, considerînd că „matematica este pur ipotetică : ea nu produce nimic altceva decît propoziții condiționale. Dimpotrivă, logica este categorială în aserțiunile ei"[42]. Apoi, sînt contribuții ale lui Peirce ce țin de domeniul logicii, pe datele căreia a căutat să întemeieze de fapt pragmatismul și întreaga sa filosofie. El a lămurit noțiunea de incluziune a claselor și a aplicat-o în silogisme, a delimitat „implicația materială" în raport cu „implicația formală", a întrebuințat prima dată tabelele de adevăr, a delimitat operatorii „toți" și „unii" și, mai ales a elaborat, în continuare

---

41 C. P., 5.427.

42 Carl B. Boyer, *A History of Mathematics*, John Wiley & Sons Inc., New York, London, Sydney, 1968 p. 637.

teoria relaţiilor a lui Morgan în direcţia unei „algebre a relaţiilor" analogă „algebrei claselor şi propoziţiilor" a lui Boole[43]. O contribuţie mai amplă chiar a avut Peirce în domeniul semioticii, el fiind creatorul semioticii moderne ; analizele sale au reprezentat baza dezvoltării ulterioare a semioticii ca ştiinţă a semnelor[44].

Expusă într-o suită de scrieri începînd cu *Noua listă a categoriilor* (1867), continuînd practic cu mai toate lucrările filosofului, formînd materia importantei corespondenţe cu Lady Welby şi urmînd să fie tratată în marea operă neterminată, intitulată *Sistem de logică considerată ca semiotică,* semiotica lui Peirce este terenul de convergenţă al diverselor sale teorii. Elaborarea ei emană din convingerea că limbajul constituie adevărata condiţionare transcendentală a întregii cunoaşteri, prin care filosoful a făcut un fundamental pas înainte în direcţia „cotiturii lingvistice" caracteristice filosofiei contemporane. Peirce a echivalat semiotica cu logica, concepută astfel ca teorie formală a semnelor. Dar, ceea ce este şi mai important de remarcat este faptul că el abordează semnele nu doar ca vehicul al conţinuturilor de gîndire, ci din perspectiva pe atunci nouă a elucidării condiţiilor comunicării soldată cu înţelegerea în comunitatea comunicativă, asupra a ceea ce este în discuţie. Perspectiva a fost aplicată deja în conceperea semnului drept „tot ceea ce comunică o noţiune definită a unui obiect, de orice fel ar fi el"[45]. Împrejurarea că Peirce a restrîns în cele din urmă abordarea comunicativă a semnelor la aspectele formale ţine mai curînd de centralitatea preocupărilor sale de logică ; abordarea sa era însă orientată

---

[43] A. Dumitriu, *Istoria logicii,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969.

[44] K. Oehler, *Compendiu al semioticii lui Peirce,* în *Semnificaţie si comunicare în lumea contemporană,* Editura Politică, Bucureşti, 1985, p. 57.

[45] C. P., 1.540.

și deschisă spre o tratare neprescurtată a condițiilor sintactice, semantice și pragmatice ale atingerii înțelegerii.

Asemenea altor contribuții ale lui Peirce, semiotica este prezentată în multiple scrieri, într-un limbaj fluctuant, niciodată într-o formă sistematică dusă pînă la capăt, dar adesea cu înnoiri de perspectivă.

Astfel, este de observat, mai întîi, că filosofia generală a lui Peirce are la bază, tehnic vorbind, teza după care listele de categorii identificate de filosofia anterioară stau pe categorii situate mai profund în cunoaștere, cu adevărat ireductibile, în număr de trei. Argumentarea tezei este făcută pe terenul logicii relațiilor în felul următor : nu există unitate care să nu fie limitată, încît dincolo de limită trebuie admis un al doilea, iar modificarea perechii presupune cu necesitate un al treilea. Avem astfel, în mod necesar, o triadă din care se pot forma numere oricît de mari, prin combinații, dar care nu poate fi redusă nicidecum la o diadă [46]. Cele trei componente ale triadei sînt cele trei categorii phaneroscopice, care se regăsesc pretutindeni ; inclusiv în ceea ce privește semnul. Acesta nu este altceva decît „ceva care ține locul pentru altceva“ (un *representamen)* [47] și este adresat cuiva, creînd astfel în spiritul adresantului un semn echivalent. Acel ceva al cărui loc îl ține semnul este *obiectul ;* semnul echivalent suscitat în spiritul adresantului este *interpretantul* primului semn. Este demn de menționat că, potrivit lui Peirce, semnul nu ține niciodată locul întregului obiect ; referința sa este, putem spune, un „decupaj“ al obiectului, o idee despre obiect, ceea ce el numește, cu un termen nu prea fericit, *fundamentul* semnului. În sfîrșit, *interpretantul* este distinct de *interpret :* el constă doar în reacția acestuia indusă

---

[46] C. P., 1.363.
[47] C. P., 2.228.

de semnul ce i-a fost adresat. Semnul poate fi cercetat, așadar, în trei relații — cu sine, cu obiectul, cu interpretantul —, care formează obiectul pentru trei discipline : *gramatica speculativă, logica și retorica pură,* preluate, evident, din tradiția medievală, dar care corespund celor trei discipline în care, mai tîrziu, pe baza scrierilor lui Peirce, Morris va diviza semiotica : sintaxa, semantica și pragmatica. Mai trebuie observat că, potrivit lui Peirce, interpretantul unui semn este îndeobște un alt semn la care trimite semnul inițial. *Semnificația* semnului inițial este conferită tocmai de semnul pe care l-a suscitat în spiritul interpretului căruia i s-a adresat ; ea nu este, astfel, inerentă semnului inițial ca atare, ci se constituie la nivelul interpretantului. *Interpretantul ultim* al unui semn iese însă din sfera semnelor și este *obișnuința* de comportament. *Semnificația* ultimă este dată de această *obișnuință.* Peirce a avut meritul de a fi sesizat că folosirea semnelor angajează nu numai sfera conștiinței, ci și sfera comportamentului, nu numai conștiința monadică ci și sfera comunicării intersubiective. El a pus aspectele sintactic și semantic ale folosirii semnelor în legătură cu aspectul pragmatic ; semiotica sa este, în fond, o abordare pragmatică a semnelor. Ea privește folosirea semnelor ca un comportament și sesizează dimensiunea interactivă a acesteia. Ea nu a mers însă destul de departe în această direcție și, cu toate că a privit semnele din perspectiva comunicării soldată cu înțelegerea, a redus în cele din urmă folosirea semnelor la un act pur individual.

Comparat cu filosofii generației sale — Dilthey, Brentano, Nietzsche, Bergson —, Peirce iese astăzi în relief prin faptul că este mai prezent în mod direct în filosofia actuală. După ce multă vreme pragmatismul a fost înțeles prin prisma lui James, se înmulțesc acum semnele interesului pentru Peirce și pentru o înțelegere necontaminată de clișee a

concepţiei sale [48]. O seamă de iniţiative de importanţă centrală în filosofia din zilele noastre — elaborarea „pragmatismului transcendental" de către Apel şi Habermas [49], a „filosofiei analitice a istoriei" a lui Danto [50], a interpretării sociologice a ştiinţei a lui Kuhn, a neostructuralismului [51] lui Foucault şi Derrida,

---

[48] D. D. Roşca a publicat *Mitul utilului*, în *Puncte de sprijin*, Editura Ţara, Sibiu, 1940, care a devenit un studiu de bază în literatura consacrată la noi criticii pragmatismului. El are în vedere, însă, în mod explicit, „celebra filosofie a americanului James". Petru Comarnescu, în *Kalokagathon*, Fundaţia, Bucureşti, 1946, nu aminteşte numele lui Peirce, dar reprezintă un punct de vedere care poate fi interpretat ca „tranziţie" de la James la Peirce. În mod interesant, un punct de vedere apropiat de cel al lui Peirce a dezvoltat, cel puţin în problemele de teoria cunoaşterii, Eugeniu Sperantia, în *Apriorismul pragmatic*, Bucureşti, 1912 ; *Legile şi formele gîndirii ca proiecţiuni ale proprietăţilor vieţii*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1934 ; *Definiţia şi condiţiile ştiinţei*, Cartea Românească, Cluj, 1936. Eugeniu Sperantia explică formele şi legile gîndirii prin „destinaţia ei pragmatică", dar reperul său nu este individul, ca la James, ci specia, precum la Peirce. În orice caz, astăzi, în abordarea pragmatismului, nu se mai poate rămîne legitim doar la varianta imprimată de James. Mai importantă a devenit, în virtutea răsfrîngerilor ei teoretice actuale, varianta reprezentată de Peirce.

[49] Vezi A. Marga, *Acţiune şi raţiune în concepţia lui Jürgen Habermas*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 113 sq.

[50] A. C. Danto, în renumita sa *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1968, pune în relief fragmentele lui Ch. Peirce — 5.461 şi 5.544 pentru a argumenta ideea că Peirce a iniţiat punctul de vedere după care „propoziţiile istoriei sînt predicţii (mascate)" (p. 30).

[51] În *Archéologie du savoir*, faimoasa lucrare a lui Foucault, după cum remarcă judicios G. Deiedalle, revine abordarea triadică a semnelor, datorată lui Peirce, mai puţin însă considerarea limbii ca fenomen social. În *De la Gramatologie*, a lui J. Derrida, este reluată practic ideea lui Peirce conform căreia unica gîndire posibilă este gîndirea în semne, pe baza căreia este dezvoltată însăşi ideea *gramatologiei* (Vezi Q. Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, p. 51).

care se adaugă „seriei" ce continuă, fie și în forme modificate, pragmatismul — „empirismul pragmatic" al lui Quine, „realismul intern" al lui Putnam etc., nu pot fi înțelese fără a lua în seamă demersurile lui Peirce. Alături de contribuțiile deja amintite la domeniile logicii și semioticii, opera lui Peirce continuă să fie un punct de sprijin important — prin tematizarea condiționării cunoașterii dinspre „comunitatea comunicativă", relevarea legăturii dintre cunoaștere și acțiune — pentru înaintarea spre o imagine nonpozitivistă asupra cunoașterii în general și științelor în particular, prin integrarea lor în ansamblul activităților sociale ale omului.

Opera lui Peirce s-a bucurat de atenție și analize în literatura noastră filosofică, mai cu seamă în ultimele două decenii. Pe lîngă studii ce se referă la întregul concepției sale, pe care le-am amintit în paginile anterioare, mai multe lucrări datorate logicienilor, filosofilor și unor teoreticieni ai literaturii au adus în prim plan și subliniat diferite aspecte de actualitate ale acestei opere. Pe bună dreptate, Al. Boboc îl consideră pe Peirce drept autor al „ideilor fundamentale ale semioticii" [52] iar A. Dumitriu relevă „urmele adînci lăsate în istoria logicii matematice" [53] de către gînditorul american. Petru Botezatu a fructificat în mai multe lucrări trihotomia semiotică inițiată de Peirce și a căutat să o facă fecundă în abordarea unor probleme de logică [54]. Ilie Pârvu amintea

---

[52] Al. Boboc, *Probleme filosofice ale limbajului*, în *Logică, limbaj, filosofie*, Editura Științifică, București, 1968.

[53] Anton Dumitriu, *op. cit.*

[54] Petru Botezatu, *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Junimea, Iași, 1973 ; Petru Botezatu, *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983. În Ion Didilescu, Petru Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976, eminentul logician ieșean a pus în lu-

justificat de contribuțiile lui Peirce în domeniul logicii inductive și al edificării unei „logici a creației", a descoperirii[55], iar Adrian Marino a căutat să facă fecundă distincția peirceiană a tipurilor de semne în domeniul hermeneuticii ideilor literare[56]. Enumerarea situațiilor de prezență și valorificare a ideilor lui Peirce ar putea fi, desigur, continuată. Devine, în orice caz, limpede că prin volumul de față, cititorul poate lua contact în românește nu numai cu scrieri reprezentative pentru profilul unuia din cei mai originali și, prin aceasta, mai importanți gînditori din ultimul secol, ci și cu scrieri cu o incidență profundă și fecundă în conștiința filosofică și culturală a timpului nostru.

ANDREI MARGA

---

mină contribuția lui Peirce la elaborarea și consacrarea „modelului predicativ (cuantificațional)" al silogisticii.

[55] Ilie Pârvu, *Semantica și logica științei*, Editura Științifică, București, 1974 ; Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

[56] Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.

Notă asupra ediţiei

Volumul de faţă este primul în româneşte din literatura filosofică a pragmatismului. De aceea, dificultatea selecţiei de texte reprezentative ce urmau să intre într-un ansamblu rezonabil a fost mai mare. Parcurgînd această literatură în ceea ce are ea mai semnificativ, ne-am oprit, în cele din urmă, asupra scrierilor iniţiatorului concepţiei, Charles Sanders Peirce, şi dintre acestea asupra studiilor care au format începutul, programul şi veritabila matrice teoretică a ideilor dezvoltate sub semnul pragmatismului. În consonanţă cu interesul sporit ce se înregistrează în ultimele decenii pentru opera lui Peirce — mai ales pentru ideile sale din sfera teoriei ştiinţei, semioticii, logicii —, volumul pune la îndemîna cititorului român scrierile de bază ale unuia dintre cei mai importanţi gînditori ai epocii moderne.

Cunoaşterea şi evaluarea operei lui Peirce sînt afectate şi astăzi de absenţa unei ediţii de opere complete. Apar, în continuare, bibliografii tot mai ample (cea mai recentă este Kenneth Laine Ketner (ed.), *Peirce Bibliography* (Second Revised Edition), Hardbound, 1986), ce nu suplinesc, totuşi, o asemenea ediţie. Există însă o ediţie de scrieri datorate lui Peirce care a devenit hotărîtoare pentru evaluarea operei sale în ultima jumătate de secol, intitulată *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, Vol. I—VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 1931—1935 ; vol. VII—VIII, ed. by Arthur W. Burks, Harvard University

Press, Cambridge, 1958. Traducerea textelor din volumul de față s-a făcut pe baza acestei ediții, a cărei studiere a fost prilejuită traducătoarei volumului de un stagiu de documentare în S.U.A. La sfîrșitul fiecărui text indicăm data redactării sau publicării.

Am păstrat pentru fiecare paragraf numărul de ordine din *Collected Papers*, atunci cînd acesta apare. Numărul atașat fiecărui paragraf indică volumul și numărul de ordine al ediției Harvard. Astfel, 8.327, de exemplu, se va citi „volumul VIII", „numărul de ordine 327". Punctele de suspensie aflate în text sînt ale lui Peirce. Între paranteze drepte sînt plasate adăugirile și suprimările operate de editorii seriei *Collected Papers*. Între paranteze ascuțite sînt reținute expresiile englezești pentru unii termeni. Majusculele din textele lui Peirce sînt păstrate doar în scrisorile către Lady Welby. Notele lui Peirce sînt semnalate în volumul de față cu cifre arabe și sînt plasate la sfîrșitul volumului. Notele editorului sînt semnalate prin asterisc.

În selectarea textelor pentru volumul de față și adnotarea lor a fost utilă cercetarea unor ediții ulterioare din scrierile lui Peirce, apărute în diferite țări și devenite de referință. Este vorba îndeosebi de Justus Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce*, New York, 1940 (1956) ; Philip P. Wiener (ed.), *Values in a Universe of Chance*, New York, 1958 (1966) ; Ch. S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, herausgegeben von Karl Otto Apel, übersetzt von Gert Wartenberg, Frankfurt am Main, 1976 ; Ch. S. Peirce, *Ecrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Paris, 1978. Edițiile germană și franceză ne-au servit și ca termen de comparație în vederea găsirii celor mai bune soluții pentru traducerea noțiunilor principale.

Precizăm că titlurile lucrărilor care au intrat în cuprinsul volumului aparțin lui Peirce, cu excepția titlului „Fragmente semiotice", care a fost dat de noi ; pentru subtitlurile folosite în acest capitol ne-am sprijinit pe ediția exemplară a scrierilor semiotice ale filosofului realizată de Gérard Deledalle.

Exprimăm sinceră gratitudine lectorului dr. *Dragan Stoianovici*, de la Universitatea din București, care a avut amabilitatea de a stărui, cu competență și acribie, asupra traducerii. Forma finală a acesteia datorează mult concursului său ca referent de o exigență pe care orice traducător și-o poate dori.

D. M.

Semnificaţie şi acţiune

ÎNTREBĂRI PRIVIND ANUMITE FACULTĂȚI PE CARE SE PRESUPUNE CĂ LE ARE OMUL

Întrebarea 1 : *Dacă prin simpla considerare a unei cunoștințe, independent de orice cunoștință anterioară și fără a raționa pornind de la semne, sîntem capabili să judecăm dacă acèa cunoştinţă a fost determinată de o cunoştinţă anterioară sau dacă ea se referă nemijlocit la obiectul ei.*

5.213 În acest studiu, termenul de *intuiție* va fi folosit pentru a semnifica o cunoştinţă ce nu este determinată de o cunoştinţă prealabilă a aceluiași obiect și care, prin urmare, este determinată de ceva exterior conștiinţei [1]. Îl rog pe cititor să reţină aceasta. *Intuiție* va însemna aici aproape același lucru cu „o premisă ce nu este ea însăși o concluzie“ ; singura diferenţă constă în aceea că premisele și concluziile sînt judecăţi, în timp ce o intuiţie poate fi, potrivit definiţiei ei, o cunoștinţă de orice fel. Dar, așa cum o concluzie (bună sau rea) este determinată, în mintea celui care raţionează, de premisa sa, tot astfel cunoștinţele care nu sînt judecăţi pot fi determinate de cunoștinţe prealabile ; iar o cunoștinţă ce nu este determinată în acest fel și care este deci determinată nemijlocit de obiectul ei transcendental, trebuie să fie numită *intuiție.*

5.214 De bună seamă, una e să ai o intuiţie și alta să știi intuitiv că aceasta este o intuiţie și se pune întrebarea dacă aceste două lucruri, ce pot fi distinse în minte, sînt, în fapt, legate

invariabil astfel încît să putem totdeauna distinge intuitiv între o intuiţie şi o cunoştinţă determinată de alta. Orice cunoştinţă, ca ceva prezent, este, desigur, în sine, o intuiţie. Însă determinarea unei cunoştinţe de o altă cunoştinţă sau de un obiect transcendental nu este, cel puţin din cîte apare evident la prima vedere, parte a conţinutului nemijlocit al acelei cunoştinţe, deşi s-ar părea că este un element al acţiunii sau pasiunii *ego*-ului transcendental — un element care probabil nu este nemijlocit în conştiinţă ; şi totuşi această acţiune sau pasiune transcendentală poate determina invariabil o cunoaştere de sine astfel încît în fapt determinarea sau nedeterminarea unei cunoştinţe de către alta poate fi parte a cunoştinţei. Dacă astfel stau lucrurile, aş spune că avem capacitatea intuitivă de a distinge o intuiţie de altă cunoştinţă.

Nu există nici o dovadă că avem această facultate, în afară de faptul că, aparent, *simţim* că o avem. Însă greutatea acestei dovezi depinde în întregime de împrejurarea că se presupune că avem capacitatea de a distinge în această simţire dacă ea este rezultatul educaţiei, al unor asociaţii vechi etc., sau este o cunoştinţă intuitivă ; cu alte cuvinte, ea depinde de presupunerea a ceea ce tocmai trebuie dovedit. Este oare infailibil acest simţămînt ? Şi este oare infailibilă această judecată cu privire la el şi aşa mai departe, *ad infinitum ?* Presupunînd că un om s-ar putea într-adevăr închista într-o astfel de credinţă, el ar fi, desigur, impermeabil la adevăr, la dovezi de orice fel.

5.215 Să comparăm însă teoria cu faptele istorice. Capacitatea de a distinge intuitiv intuiţiile de alte cunoştinţe nu i-a împiedicat pe oameni să discute aprins care dintre cunoştinţe sînt intuitive. În Evul mediu, raţiunea şi autoritatea exterioară erau considerate două surse coordonate ale cunoaşterii, întocmai cum sînt considerate astăzi raţiunea şi autoritatea in-

tuiției; doar fericitul procedeu de a considera enunțurile autorității principial nedemonstrabile nu fusese încă descoperit. Nu toate autoritățile erau socotite infailibile, după cum nici toate argumentele rațiunii; dar cînd Berengarius a spus că pretenția de validitate a oricărei autorități particulare trebuie să se bazeze pe rațiune, această teză a fost respinsă ca arbitrară, lipsită de pietate și absurdă. Astfel, credibilitatea autorității a fost considerată de oamenii acelui timp ca fiind pur și simplu o premisă ultimă, o cunoștință ce nu este determinată de vreo cunoștință anterioară a aceluiași obiect, sau, în termenii noștri, o intuiție. Este curios că au gîndit astfel cînd, potrivit teoriei pe care o discutăm, prin simpla contemplare a credibilității autorității, așa cum un fachir își contemplă divinitatea, ei ar fi putut constata că nu era o premisă ultimă! Nu s-ar putea oare ca și autoritatea noastră *interioară* să aibă, în istoria opiniilor, aceeași soartă pe care a avut-o autoritatea exterioară? Se poate admite oare ca absolut cert ceea ce mulți oameni normali, bine informați și chibzuiți au pus deja la îndoială?[2]

5.216 Orice judecător știe cît de greu este pentru martori să distingă între ceea ce au văzut și ceea ce au dedus. Acest lucru este de remarcat în mod deosebit în cazul unei persoane care descrie performanțele unui *medium* spiritist sau ale unui scamator profesionist. Dificultatea este atît de mare încît scamatorul însuși este adesea uimit de discrepanța dintre faptele reale și declarația unui martor inteligent care nu a înțeles trucul. O parte a foarte complicatei scamatorii cu cercurile chinezești constă în a lua două cercuri întregi înlănțuite, a vorbi de ele ca și cum ar fi separate — luînd aceasta ca ceva de la sine înțeles — și, prefăcîndu-te apoi că le înlănțui, să le înmînezi imediat spectatorului pentru ca el să poată vedea că sînt intacte. Arta constă aici în a trezi, la început, puternica suspiciune că unul

este rupt. L-am văzut pe McAlister făcînd scamatoria cu un asemenea succes încît o persoană stînd aproape de el, cu toate facultăţile încordate pentru a detecta iluzia, ar fi fost gata să jure că a văzut cum înlănţuie cercurile şi poate, dacă scamatorul n-ar fi mărturisit publicului că e vorba de o iluzie, ar fi considerat punerea ei la îndoială ca fiind punerea la îndoială a propriei sale veracităţi. Aceasta pare să demonstreze, desigur, că nu este întotdeauna foarte uşor să se distingă între premisă şi concluzie, că nu posedăm capacitatea infailibilă de a o face şi că de fapt singura noastră certitudine în situaţii dificile rezidă în unele semne din care putem infera că un anumit fapt trebuie că a fost văzut sau trebuie că a fost inferat. În tentativa de a relata un vis, orice persoană scrupuloasă trebuie să fi simţit adesea că încercarea de a delimita net interpretările şi completările din starea de trezie de imaginile fragmentare ale visului însuşi constituie o întreprindere fără speranţă.

5.217 Examinarea viselor sugerează un alt argument. Un vis privit din punctul de vedere al conţinutului său propriu, este asemenea unei experienţe reale. El este confundat cu o astfel de experienţă. Şi totuşi, toată lumea crede că visele sînt determinate, potrivit legilor asociaţiei de idei etc., de cunoştinţe anterioare. Dacă se argumentează că facultatea de a recunoaşte pe cale intuitivă intuiţiile se află în stare latentă, răspunsul meu este că este vorba de o simplă supoziţie, fără nici un alt fundament. Pe lîngă aceasta, chiar şi atunci cînd ne trezim, nu găsim că visul s-ar deosebi de realitate decît prin unele *indicii*, precum obscuritatea şi fragmentaritatea sa. Nu rareori un vis este atît de viu încît amintirea lui este confundată cu amintirea unei întîmplări reale.

5.218 Un copil are, după cîte ştim, toate capacităţile perceptive ale unui matur. Cu toate acestea, întreabă-l puţin *cum* se face că ştie ceea ce ştie. În multe cazuri îţi va spune că

nu şi-a învăţat niciodată limba maternă : că a ştiut-o dintotdeauna, sau că a ştiut-o de îndată ce a devenit conştient de sine. Se pare, deci, că *el* nu posedă facultatea de a distinge, prin simplă contemplare, între intuiţie şi cunoştinţa determinată de altele.

5.219 Nu încape nici o îndoială că înaintea publicării cărţii lui Berkeley despre văz [*O încercare privind o nouă teorie a văzului*, 1709], s-a crezut, în general, că a treia dimensiune a spaţiului este intuită nemijlocit, pe cînd astăzi aproape toată lumea admite că ea este cunoscută prin inferenţă. Noi am *contemplat* obiectul încă de la crearea omului, dar această descoperire nu a fost făcută pînă cînd nu am început să *reflectăm* asupra lui.

5.220 Ştie cititorul că există o pată oarbă pe retină ? Luaţi un număr din această revistă, întoarceţi coperta astfel încît să expuneţi pagina albă, întindeţi-o pe masa în faţa căreia trebuie că staţi, puneţi doi cenţi pe ea, unul lîngă marginea din partea stîngă, iar celălalt lîngă cea din dreapta. Puneţi-vă mîna stîngă peste ochiul stîng, iar cu ochiul drept priviţi *fix* la centul din partea stîngă. Apoi, cu mîna dreaptă, mutaţi centul din partea dreaptă (care se vede acum clar) *spre* partea stîngă. Cînd ajunge în apropierea mijlocului paginii el va dispărea — nu-l puteţi vedea fără să vă mişcaţi ochiul. Aduceţi-l mai aproape de celălalt cent sau duceţi-l mai departe, şi el va reapărea ; în punctul acela însă el nu poate fi văzut. Astfel, se pare că există o pată oarbă aproape în mijlocul retinei, fapt confirmat de anatomie. Rezultă că spaţiul pe care îl vedem nemijlocit (cînd un ochi este închis) nu este, aşa cum ne-am imaginat, un oval continuu, ci este un inel, care trebuie umplut printr-o operaţie a intelectului nostru. Ce exemplu mai frapant s-ar putea dori pentru a dovedi că este imposibil să se distingă între rezultatele intelectuale şi datele intuitive furnizate de pura contemplare ?

5.221 Omul poate distinge diferite țesături pipăindu-le, dar nu nemijlocit, deoarece el trebuie să-și miște degetele peste material, ceea ce dovedește că este obligat să compare senzațiile unui moment cu cele ale altui moment.

5.222 Înălțimea unui ton depinde de rapiditatea succesiunii vibrațiilor care ajung la ureche. Fiecare din aceste vibrații produce un impuls asupra urechii. Dacă un singur impuls de acest fel este produs asupra urechii, știm, experimental, că el este perceput. Este deci justificat să se creadă că fiecare din impulsurile care formează un ton este perceput. Nu există vreun motiv pentru a accepta contrariul, astfel încît aceasta este singura supoziție admisibilă. Prin urmare, înălțimea unui ton depinde de rapiditatea cu care ne parvin succesiv anumite impresii. Aceste impresii trebuie să existe înaintea oricărui ton ; deci senzația înălțimii tonului este determinată de cunoștințe anterioare. Cu toate acestea, faptul nu ar fi fost niciodată descoperit prin simpla contemplare a acelei percepții.

5.223 Un argument asemănător poate fi avansat cu privire la percepția a două dimensiuni ale spațiului. Aceasta pare să fie o intuiție nemijlocită. Dacă însă ar fi să *vedem* nemijlocit o suprafață întinsă, atunci retinele noastre ar trebui să se prezinte ca o suprafață întinsă. În loc de aceasta, însă, retina constă din nenumărate ace îndreptate spre lumină, ale căror distanțe unul de celălalt sînt hotărît mai mari decît *minimum visibile*. Să presupunem că fiecare din aceste terminații nervoase transmite senzația unei mici suprafețe colorate. Chiar și în acest caz, ceea ce vedem nemijlocit ar trebui să fie, nu o suprafață continuă, ci o mulțime de pete. Cum s-ar putea descoperi aceasta prin simplă intuiție ? Toate evenimentele analoge din sistemul nervos sînt însă împotriva supoziției că excitarea unui singur nerv poate produce o reprezentare atît de complicată ca aceea a spațiului, oricît de mic ar fi

acesta. Dacă excitarea uneia din aceste terminații nervoase nu poate transmite direct impresia de spațiu, excitarea tuturora nu poate nici ea să facă acest lucru. Căci excitarea fiecăreia produce o impresie oarecare (conform analogiilor sistemului nervos), încît suma acestor impresii este o condiție necesară a oricărei percepții produse de excitarea tuturora; sau, in alți termeni, o percepție produsă de excitarea tuturor terminațiilor nervoase este determinată de impresiile elementare produse de excitarea fiecăreia în parte. Acest raționament este confirmat de faptul că existența percepției spațiului poate fi pe deplin justificată de acțiunea unor facultăți cunoscute, fără a trebui să se presupună că ea este o impresie nemijlocită. În acest scop trebuie să avem în vedere următoarele fapte de fiziopsihologie: 1. Excitarea unui nerv nu ne informează de la sine unde este situată extremitatea sa. Dacă, printr-o operație chirurgicală, anumiți nervi sînt deplasați, senzațiile noastre de la acei nervi nu ne informează în legătură cu această deplasare. 2. O singură senzație nu ne informează cîți nervi sau terminații nervoase sînt excitate. 3. Putem distinge între impresiile produse de excitațiile diferitelor terminații nervoase. 4. Diferențele de impresii produse de diferite excitații de terminații nervoase similare sint similare. Fie o imagine fugară pe retină. Conform cu nr. 2, impresia produsă în acest fel va fi de nedistins de ceea ce s-ar putea produce prin excitarea unui nerv izolat oarecare. Nu este de conceput ca excitația momentană a unui singur nerv să dea senzația de spațiu. De aceea, excitarea momentană a tuturor terminațiilor nervoase ale retinei nu poate produce nici nemijlocit, și nici mijlocit senzația spațiului. Același argument s-ar aplica la orice imagine de pe retină care nu se schimbă. Să presupunem, însă, că imaginea se mișcă pe retină. Atunci, excitația specială care afectează într-un moment o terminație nervoasă va afecta în-

tr-un moment ulterior o alta. Acestea vor transmite impresii care, conform cu nr. 4, sînt foarte asemănătoare, şi care totuşi, conform cu nr. 3, se pot distinge. Prin urmare, există condiţiile pentru recunoaşterea unei relaţii între aceste impresii. Dat fiind însa ca există un foarte mare număr de terminaţii nervoase afectate de un foarte mare număr de excitaţii succesive, relaţiile impresiilor ce rezultă vor fi aproape inimaginabil de complicate. Or, este o lege cunoscută a intelectului aceea ca atunci cînd sînt prezente fenomene de o extremă complexitate, care, cu toate acestea, ar fi aduse la o *ordine* sau simplitate nemijlocită prin aplicarea unui anumit concept, acel concept, mai devreme sau mai tîrziu, ia naştere cu aplicare la acele fenomene. În cazul aflat în discuţie, conceptul întinderii ar reduce fenomenele la unitate, şi cu aceasta geneza sa este pe deplin clarificată. Rămîne doar de explicat de ce cunoştinţele anterioare care îl determină nu sînt mai clar sesizate. Pentru această explicaţie trimit la studiul meu asupra unei noi table a categoriilor, secţiunea 5, [3] adăugînd doar că, întocmai cum sîntem în stare să ne recunoaştem prietenii după anumite aparenţe, deşi este posibil să nu putem spune care sînt aceste aparenţe şi nu sîntem defel conştienţi de vreun proces de raţionare, tot astfel, de fiecare dată cînd raţionarea ne pare uşoară şi firească, oricît de complexe ar fi premisele, ele cad în insignifianţă şi uitare cu atît mai repede cu cît este mai satisfăcătoare teoria ce se sprijină pe ele. Această teorie a spaţiului este confirmată de împrejurarea că o teorie perfect similară este cerută imperativ de faptele ce se referă la timp. Evident, este imposibil ca scurgerea timpului să fie simţită nemijlocit, deoarece trebuie să existe un element al acestei simţiri în fiecare moment. Dar într-un moment nu există durată şi, ca urmare, nu există nici simţire nemijlocită a duratei. Deci, nici una din aceste simţiri elementare nu este o simţire nemijlo-

cită a duratei şi, ca urmare, nici suma lor nu este. Pe de altă parte, impresiile oricărui moment sînt foarte complicate — ele conţinînd toate imaginile (sau elementele imaginilor) percepţiei şi memoriei, complexitate care este reductibilă la o simplitate mijlocită prin intermediul conceptului de timp[4].

5.224 Avem, prin urmare, o mulţime de fapte care, toate, pot fi foarte uşor explicate pe baza supoziţiei că nu posedăm nici o facultate intuitivă de a distinge cunoştinţele intuitive de cele mijlocite. O ipoteza arbitrara poate explica altminteri oricare din aceste fapte; aceasta este singura teorie care le face sa se susţină unul pe altul. Mai mult, nici un fapt nu reclamă supoziţia existenţei facultăţii aflate în discuţie. Oricine a studiat natura demonstraţiei va constata astfel că există aici foarte puternice motive de a nu crede în existenţa acestei facultăţi. Ele vor deveni şi mai puternice cînd consecinţele respingerii sale vor fi mai detaliat trasate în acest studiu şi într-unul următor.

Întrebarea 2 : *Dacă avem o conştiinţă de sine intuitivă.*

5.225. Conştiinţa de sine, în sensul în care termenul este folosit aici, trebuie distinsă atît de conştiinţă în general, de simţul intern cît şi de apercepţia pură. Orice cunoştinţă este o conştiinţă a obiectului ca obiect reprezentat; prin conştiinţă de sine se înţelege o cunoaştere a noastră înşine. Nu doar o simplă simţire a stărilor subiective ale conştiinţei, ci a eului nostru personal. Apercepţia pură este afirmarea de sine a *Ego*-ului ; dimpotrivă, conştiinţa de sine la care ne referim aici este recunoaşterea sinelui meu *privat*. Eu ştiu că *eu* (şi nu doar *eu*-l) exist. Întrebarea este cum ştiu aceasta ; printr-o facultate intuitivă specială, sau această cunoaştere este determinată de cunoştinţe anterioare ?

5.226 Nu este de la sine înţeles că avem o astfel de facultate intuitivă, deoarece, aşa cum tocmai s-a arătat, nu avem o capacitate intuitivă de a distinge o intuiţie de o cunoştinţa determinată de alte cunoştinţe. De aceea, existenţa sau nonexistenţa acestei capacităţi trebuie stabilită pe baza probelor, iar întrebarea care se pune este dacă nu cumva conştiinţa de sine poate fi explicată prin acţiunea unor facultăţi cunoscute în condiţii cunoscute ca existente, sau dacă, dimpotrivă, este necesar să se presupună o cauză necunoscută pentru această cunoştinţă şi, în cazul din urmă, dacă o facultate intuitivă a conştiinţei de sine este cauza cea mai probabilă ce poate fi presupusă.

5.227 Trebuie remarcat, în primul rînd, că nu se poate repera o conştiinţă de sine la copiii foarte mici. Kant[5] deja a arătat că folosirea foarte tîrzie de către copii a cuvîntului comun „eu" indică în cazul lor o conştiinţă de sine încă neîmplinită şi că, prin urmare, în măsura în care ne este permis să tragem o concluzie cu privire la starea mentală a copiilor mai mici, aceasta trebuie să fie contrară existenţei la ei a unei conştiinţe de sine.

5.228 Pe de altă parte, copiii manifestă capacităţi de gîndire mult mai devreme. La drept vorbind, este aproape imposibil să se stabilească o perioadă în care copiii să nu manifeste deja o activitate intelectuală de netăgăduit în direcţii în care gîndirea este indispensabilă bunăstării lor. Complicata trigonometrie a văzului şi fina potrivire a mişcărilor coordonate sînt perfect stăpînite foarte devreme. Nu există nici un temei pentru a pune sub semnul întrebării un grad de gîndire similar cu privire la ei înşişi.

5.229 Copilul foarte mic poate fi observat mereu studiindu-şi corpul cu mare atenţie. Este firesc să o facă pentru că, din punctul de vedere al copilului, corpul său este lucrul cel mai important din univers. Doar ceea ce poate atinge are pentru el o calitate sensibilă reală

și prezentă ; doar ceea ce are în față are o culoare reală ; doar ceea ce are în gură are un gust real.

5.230 Nimeni nu se îndoiește că atunci cînd un copil aude un sunet el nu se gîndește la el însuși ca la cel care ascultă, ci la clopot sau alt obiect care îl produce. Ce se întîmplă cînd vrea să miște o masă ? Se gîndește el atunci la sine ca la cel ce dorește să facă aceasta, sau doar la masă ca obiect potrivit spre a fi mișcat ? El gîndește, fără îndoială, în ultimul fel. Că ar avea primul gînd, aceasta trebuie să rămînă o supoziție arbitrară și nefondată pînă cînd nu se demonstrează existența unei conștiințe de sine intuitive. Nu există un motiv serios pentru a crede că el este mai puțin ignorant cu privire la condiția sa particulară decît adultul furios care neagă faptul că este sub influența pasiunii.

5.231 Copilul e nevoit să descopere totuși curînd, prin observație, că lucrurile care sînt apte de a fi schimbate sînt într-adevăr apte de a suferi această schimbare, după un contact cu acest corp foarte important numit Willy sau Johnny. Această reflecție îi face propriul corp și mai important și central deoarece el stabilește legătura între capacitatea unui lucru de a fi schimbat și o tendință din propriul corp de a atinge lucrul respectiv înainte ca acesta să se schimbe.

5.232 Copilul învață să înțeleagă limba, cu alte cuvinte, în mintea sa se stabilește o legătură între anumite sunete și anumite fapte. El a observat în prealabil legătura dintre aceste sunete și mișcările buzelor corpurilor oarecum similare celui central ; el a făcut experimentul de a-și pune mîna pe buzele acelea și a constatat că în acest caz sunetul este înăbușit. Astfel, el leagă limba de corpuri oarecum similare celui central. Prin eforturi atît de neînsemnate sub aspect energetic încît ar trebui poate să fie numite mai degrabă instinctive

decît voite, el învață să producă respectivele sunete. Copilul începe astfel să vorbească.

5.233 Cam în acest timp trebuie că începe el să descopere că spusele celor din jurul lui sînt cele mai bune dovezi despre stările de lucruri din realitate. În așa măsură încît mărturia este un indiciu mai puternic al realității decît faptele reale însele sau, mai bine zis, decît ceea ce trebuie să se considere a fi aparențele însele ale realității. (Aș remarca, în treacăt, că lucrurile rămîn astfel de-a lungul vieții; numai mărturiile altora îl vor convinge pe un om că el însuși este nebun.) Un copil aude spunîndu-se că soba este fierbinte. El, însă, spune că nu este; și într-adevăr acel corp central nu o atinge și doar ceea ce atinge este fierbinte sau rece. Apoi el atinge soba și descoperă mărturia altuia confirmată într-un mod șocant. În acest fel el devine conștient de ignoranța lui și trebuie să admită un *eu* în care să poată sălășlui această ignoranță. Astfel, mărturia altuia declanșează prima deșteptare a conștiinței de sine.

5.234 Să continuăm, însă: deși, de obicei, aparențele sînt fie numai confirmate, fie numai completate de mărturia altora, există totuși o clasă însemnată de aparențe care sînt continuu contrazise de mărturia altora. Acestea sînt predicatele pe care *noi* le știm ca fiind emoționale, dar pe care *el* le distinge prin legătura lor cu mișcările persoanei centrale, adică ale persoanei sale (că masa ar trebui mișcată etc.). Aceste judecăți sînt în general negate de ceilalți. Mai mult, copilul are toate motivele să creadă că și alții au asemenea judecăți care sînt negate total de ceilalți. În felul acesta, el adaugă conceptului aparenței ca actualizare a realității și conceptul aparenței ca ceva *privat* și valabil doar pentru un singur corp. Pe scurt, apare *eroarea* și ea poate fi explicată doar presupunînd un *eu* failibil.

5.235 Ignoranța și eroarea sînt tot ceea ce distinge eul nostru privat de *ego*-ul absolut al purei apercepții.

5.236 Acum, teoria care a fost prezentată, din motive de inteligibilitate, într-o formă specifică poate fi rezumată după cum urmează : la vîrsta la care copiii sînt conștienți de ei înșiși știm că au devenit conștienți de ignoranță și eroare, știm că ei posedă la această vîrstă suficiente capacități de înțelegere pentru a putea infera din ignoranță și eroare propria lor existență. Astfel descoperim că facultăți cunoscute, acționînd în condiții care se știe că există, trezesc conștiința de sine. Singura lacună esențială în această prezentare a problemei este aceea că, deși se știe că la copii intelectul se exercită *în măsura* în care se presupune aici, totuși, nu se știe dacă se exercită exact în acest fel. Cu toate acestea, ipoteza potrivit căreia ei gîndesc în acest fel este bazată pe infinit mai multe fapte decît ipoteza unei facultăți cu totul deosebite a intelectului.

5.237 Singurul argument demn de luat în seamă pentru existența unei conștiințe de sine intuitive este acesta : sîntem mai siguri de propria noastră existență decît de orice alt fapt ; o premisă nu poate determina o concluzie care să fie mai sigură decît ea însăși ; prin urmare, nu este posibil ca propria noastră existență să fi fost inferată din vreun alt fapt. Prima premisă trebuie admisă, dar a doua premisă se bazează pe o teorie logică depășită. O concluzie nu poate fi mai sigură decît afirmația că unele din faptele ce o susțin sînt adevărate, dar e foarte posibil să fie mai sigură decît oricare dintre aceste fapte. Să presupunem, de pildă, că o duzină de martori atestă un eveniment. În acest caz, convingerea mea cu privire la evenimentul respectiv se bazează pe convingerea că fiecare dintre acești oameni trebuie să fie în general crezut pe bază de jurămînt. Totuși, faptul atestat devine mai sigur decît asumpția că oricare dintre acei oameni trebuie în gene-

ral crezut. În același fel, pentru mintea matură a omului propria sa existență este susținută de *orice alt fapt* și este, de aceea, incomparabil mai sigură decît oricare dintre aceste fapte. Nu se poate spune însă că ea ar fi mai sigură decît faptul că există un alt fapt, întrucît nu există nici o îndoială perceptibilă în nici unul din cele două cazuri.

Trebuie să conchidem că nu este necesar să se presupună o conștiință de sine intuitivă din moment ce se poate da o explicație convingătoare a formării ei pe calea inferenței.

Întrebarea 3 : *Dacă avem o capacitate intuitivă de a distinge între elementele subiective ale diferitelor feluri de cunoștințe.*

5.238 Orice cunoștință implică ceva reprezentat sau ceva de care sîntem conștienți și o acțiune sau pasiune a eului prin care ea devine reprezentată. Primul va fi numit elementul obiectiv, ultimul elementul subiectiv al cunoștinței. Cunoștința însăși este o intuiție a elementului ei obiectiv, care poate fi numit, de aceea, și obiectul nemijlocit. Elementul subiectiv nu este în mod necesar cunoscut nemijlocit, dar este posibil ca o astfel de intuiție a elementului subiectiv al unei cunoștințe a caracterului ei, precum a visa, a imagina, a concepe, a crede etc., să însoțească orice cunoștință. Întrebarea este dacă așa stau lucrurile.

5.239 La prima vedere s-ar părea că există dovezi copleșitoare în favoarea existenței unei astfel de capacități. Diferența între a vedea o culoare și a o imagina este imensă. Există o mare diferență între visul cel mai plin de viață și realitate. Și dacă n-am avea o capacitate intuitivă de a distinge între ceea ce credem și ceea ce doar concepem, s-ar părea că nu am putea niciodată să le distingem într-un fel ; căci dacă am face aceasta raționînd s-ar pune întrebarea dacă această raționare a fost ea însăși crezută sau doar concepută, întrebare la care ar trebui să se răspundă înainte ca res-

pectiva concluzie să dobîndească vreo greutate. In felul acesta ar avea loc un *regressus ad infinitum*. În afară de aceasta, dacă nu ştim că sîntem convinşi, atunci, prin natura lucrurilor, nici nu sîntem.

5.240 Să se observe însă că noi nu cunoaştem în mod intuitiv existenţa acestei facultăţi. Căci ea este o facultate intuitivă şi nu putem cunoaşte intuitiv că o cunoştinţă este intuitivă. Întrebarea este, prin urmare, dacă este necesar să se presupună existenţa acestei facultăţi, sau dacă, la urma urmelor, faptele pot fi explicate fără această supoziţie.

5.241 În primul rînd, aşadar, diferenţa dintre ceea ce este imaginat sau visat şi ceea ce este trăit efectiv nu este un argument în favoarea existenţei unei asemenea facultăţi. Nu se pune la îndoială faptul că există deosebiri între ceea ce este prezent pentru intelect, ci se pune întrebarea dacă, independent de orice deosebire de acest fel în *obiectele* nemijlocite ale conştiinţei, posedăm capacitatea nemijlocită de a distinge diferite moduri ale conştiinţei. Or, însăşi diferenţa imensă dintre obiectele nemijlocite ale sensibilităţii şi cele ale imaginaţiei dă seama în suficientă măsură de faptul că noi distingem aceste facultăţi ; şi, în loc să fie un argument în favoarea existenţei unei capacităţi intuitive de a distinge elementele subiective ale conştiinţei, ea este o replică puternică la orice argument de acest fel în ceea ce priveşte distincţia dintre sensibilitate şi imaginaţie.

5.242 Trecînd la distincţia dintre convingere şi reprezentare, ne lovim de enunţul potrivit căruia cunoştinţa că eşti convins este esenţială pentru existenţa convingerii. Or, în cele mai multe cazuri, putem să deosebim fără dubii o convingere de o reprezentare pe baza unui simţămînt aparte asociat convingerii ; şi nu este decît o chestiune de cuvinte dacă definim convingerea ca pe o judecată însoţită de acest simţămînt sau ca pe o judecată pe baza căreia omul va acţiona. Le putem denumi convena-

bil, pe prima, o convingere *senzuală* ⟨*sensational*⟩, iar pe a doua, o convingere *activă*. Se va admite, desigur, fără apel la fapte, că nici una din acestea nu o implică cu necesitate pe cealaltă. Luînd convingerea în sensul senzual, capacitatea intuitivă de a o recunoaşte va echivala pur şi simplu cu capacitatea de a avea senzaţia care însoţeşte judecata. Această senzaţie, ca oricare alta, este un obiect al conştiinţei şi, de aceea, capacitatea de a o avea nu implică o recunoaştere intuitivă a elementelor subiective ale conştiinţei. Dacă convingerea este luată în sensul activ, ea poate fi descoperită prin observarea faptelor exterioare şi prin inferenţă din senzaţia de convingere care o însoţeşte de obicei.

5.243 Astfel, argumentele în favoarea acestei capacităţi particulare a conştiinţei dispar şi probabilitatea este din nou contrară unei astfel de ipoteze. Mai mult, dat fiind că obiectele nemijlocite a două facultăţi oarecare trebuie admise ca fiind diferite, faptele nu fac necesară în nici un fel o astfel de supoziţie.

Întrebarea 4. *Dacă avem o capacitate de introspecţie sau dacă întreaga noastră cunoaştere a lumii interne derivă din observarea faptelor externe.*

5.244 Nu intenţionăm să presupunem aici lumea externă ca reală, ci doar existenţa unui anume set de fapte care sînt considerate, în mod obişnuit, externe, în timp ce altele sînt considerate interne. Întrebarea care se pune este dacă acestea din urmă sînt cunoscute altfel decît prin inferenţă din primele. Prin introspecţie se înţelege perceperea directă a lumii interne, dar nu neapărat perceperea ei *ca* lume internă. De asemenea, nu înţeleg să limitez aici semnificaţia cuvîntului la intuiţie, ci aş extinde-o la orice cunoaştere a lumii interne care nu este derivată din observaţia externă.

5.245 Există un anumit sens în care orice percepţie are un obiect interior, acela că fie-

care senzaţie este parţial determinată de condiţiile interne. Astfel, senzaţia de roşu este aşa cum este datorită constituţiei intelectului nostru şi, în acest sens, ea este o senzaţie a ceva intern. Ca atare, din examinarea acestei senzaţii am putea deriva o cunoştinţă asupra intelectului nostru, dar această cunoştinţă ar fi în realitate o inferenţă din faptul că roşu este un predicat al lucrurilor din lumea externă. Pe de altă parte, există alte feluri de simţiri, de exemplu emoţiile, care aparent nu se constituie în primul rînd ca predicate şi se raportează doar la intelect. S-ar părea, deci, că se poate obţine cu ajutorul acestora o cunoaştere a intelectului nededusă din vreo caracteristică a lucrurilor din afară. Întrebarea este dacă într-adevăr aşa stau lucrurile.

5.246 Deşi introspecţia nu este în mod necesar intuitivă, nu este un fapt de la sine înţeles că posedăm această capacitate, căci nu avem o facultate intuitivă de a distinge diferite moduri subiective ale conştiinţei. Capacitatea, dacă ea există, trebuie să fie cunoscută în virtutea împrejurării că faptele nu pot fi explicate în absenţa ei.

5.247. În ceea ce priveşte argumentul de mai sus referitor la emoţii, trebuie să se admită că dacă un om este furios, furia sa nu implică în general nici o caracteristică determinată şi constantă a obiectului său. Dar, pe de altă parte, nu se poate pune la îndoială faptul că există o caracteristică relativă a lucrului exterior nouă, care îl face pe om să devină furios; puţină reflecţie va putea dovedi că furia lui constă din aceea că îşi spune: „acest lucru este îngrozitor, abominabil etc." şi că este mai degrabă un indiciu de revenire la raţiune să spună: „sînt furios". În acelaşi fel, orice emoţie este o predicaţie cu privire la un obiect oarecare, iar diferenţa principală dintre această predicaţie şi o judecată obiectivă, intelectuală este aceea că, în timp ce aceasta din urmă este dependentă de natura umană sau intelect în ge-

neral, prima este dependentă de împrejurările particulare și dispoziția unui om anumit într-un anumit moment. Ceea ce s-a spus aici despre emoții, în general, este adevărat în particular cu privire la sentimentul frumosului și la sentimentul moral. Binele și răul sînt simțăminte ce apar mai întîi ca predicate și, de aceea, sau sînt predicate ale non-eului, sau sînt determinate de cunoștințe prealabile (fără a exista vreo capacitate intuitivă de a distinge elementele subiective ale conștiinței).

5.248 Rămîne, așadar, doar întrebarea dacă este necesar să se presupună o capacitate deosebită de introspecție pentru a explica sentimentul voinței. Însă voința nu este, spre deosebire de dorință, decît capacitatea de concentrare a atenției asupra a ceva, capacitatea de abstractizare. Astfel, cunoștința că noi avem o capacitate de abstractizare poate fi inferată din obiecte abstracte, întocmai cum cunoștința capacității de a vedea este derivată din obiecte colorate.

5.249 Prin urmare, se pare că nu există nici un temei pentru a presupune o capacitate de introspecție ; și, în consecință, singurul mod de investigare a unei probleme psihologice este acela prin inferență din faptele lumii externe.

Întrebarea 5. *Dacă putem gîndi fără semne.*

5.250 Este o întrebare veche dar, pînă astăzi, nu există un argument mai bun pentru a răspunde afirmativ decît acela că gîndirea trebuie să preceadă orice semn. Ceea ce presupune imposibilitatea unei serii infinite. În realitate, însă, Ahile întrece broasca țestoasă. *Cum ?* Este o întrebare la care nu trebuie să se răspundă neapărat acum, din moment ce aceasta se întîmplă în mod sigur.

5.251 În lumina faptelor externe, singurele cazuri de gîndire pe care le putem găsi sînt cazuri de gîndire în semne. În mod clar, nici o altă gîndire nu poate fi dovedită de fapte externe. Am văzut, însă, că numai prin fapte

externe gîndirea poate fi cît de cît recunoscută. Singura gîndire care poate fi, prin urmare, recunoscută este gîndirea în semne, iar gîndirea ce nu poate fi recunoscută nu există. De aceea, orice gîndire trebuie să se realizeze în mod necesar în semne.

5.252 Un om își spune: „Aristotel este un om; *prin urmare,* el este failibil". Nu a gîndit el oare atunci și ceea ce nu și-a spus, anume că toți oamenii sînt failibili? Răspunsul este că a gîndit astfel în măsura în care aceasta se spune în *prin urmare.* În acest sens, întrebarea noastră nu se referă la *fapte,* ci este o simplă cerință privind claritatea gîndirii.

5.253 Din teza că orice gîndire este un semn rezultă că fiecare gînd trebuie să se adreseze altuia, trebuie să determine un altul, căci aceasta este esența unui semn. În definitiv, aceasta nu este decît o altă formă a binecunoscutei axiome că într-o intuiție, adică în prezentul imediat, nu există vreun gînd sau că tot ceea ce este gîndit a trecut deja. *Hinc loquor inde est.* Că anterior oricărui gînd trebuie să fi existat un alt gînd este un fapt care își are paralela în faptul că înaintea oricărui moment trecut trebuie să fi existat un șir nesfîrșit de momente. A spune, deci, că gîndirea nu poate să se producă într-un moment, deoarece ea cere un timp, nu este decît un alt fel de a spune că orice gînd trebuie interpretat printr-un altul sau că întreaga gîndire se realizează în semne.

Întrebarea 6. *Dacă un semn poate avea vreo semnificație cînd, prin definiție, el ar fi semnul a ceva absolut incognoscibil.*

5.254 S-ar părea că poate avea o semnificație și că propozițiile universale și ipotetice sînt exemple pentru aceasta. Astfel, propoziția universală „toate rumegătoarele au copita despicată" vorbește despre o infinitate posibilă de animale și, oricît de multe rumegătoare ar fi fost examinate, trebuie să rămînă posibilitatea existenței altora care nu au fost examinate.

Acelaşi lucru este şi mai clar în cazul unei propoziţii ipotetice, căci o astfel de propoziţie nu vorbeşte doar de starea reală de lucruri, ci de orice stare de lucruri posibilă ; or, nu toate stările sînt cognoscibile, întrucît pot fi cunoscute numai atîtea cîte există.

5.255 Pe de altă parte, toate conceptele noastre sînt dobîndite prin abstractizări şi combinaţii de cunoştinţe ce apar pentru prima dată în judecăţi de experienţa. În conformitate cu aceasta, nu poate exista nici un concept al incognoscibilului absolut din moment ce nimic de acest fel nu apare în experienţă. Semnificaţia unui termen este însă conceptul pe care îl exprimă. De aceea, un termen nu poate avea o astfel de semnificaţie.

5.256 Dacă se va spune că incognoscibilul este un concept compus din conceptele *nu* şi *cognoscibil*, atunci se poate răspunde că *nu* este doar un termen sincategorematic, adică nu este prin el însuşi un concept.

5.257 Dacă eu gîndesc „alb“, nu voi merge atît de departe ca Berkeley încît să spun că mă gîndesc la o persoană care priveşte, dar voi spune că ceea ce gîndesc este de natura unei cunoştinţe şi deci a orice altceva care poate fi dat în experienţă. Ca urmare, conceptul cel mai înalt care poate fi atins prin abstractizări din judecăţi de experienţă — şi, prin urmare, conceptul cel mai înalt ce poate fi în general atins — este conceptul a ceva de natura unei cunoştinţe. Deci, *nu* sau *ceea ce este altfel decît*, dacă este un concept, atunci este un concept al cognoscibilului. Aşadar, non-cognoscibilul, dacă este un concept, atunci este un concept de forma „A, non-A“ şi este cel puţin autocontradictoriu. Astfel, ignoranţa şi eroarea nu pot fi concepute decît în corelaţie cu o cunoaştere şi un adevăr reale, acesta din urmă avînd caracter de cunoştinţe. Dincolo de orice cunoştinţă, există o realitate necunoscută dar cognoscibilă ; dincolo însă de orice cunoştinţă posibilă nu există decît contradicţia cu sine.

Pe scurt, *cognoscibilitatea* (în sensul cel mai larg) și *ființa* nu sînt numai metafizic identice, ci sînt termeni sinonimi.

5.258 În ceea ce privește argumentul ce se referă la propozițiile universale și ipotetice, răspunsul este că deși adevărul lor nu poate fi cunoscut cu absolută siguranță, el poate fi cunoscut cu o anumită probabilitate prin inducție.

Întrebarea 7. *Dacă există vreo cunoștință ce este determinată de o cunoștință anterioară.*

5.259 S-ar părea că o asemenea cunoștință există sau a existat ; căci, dat fiind faptul că sîntem în posesia unor cunoștințe, care sînt toate determinate de cunoștințe anterioare, care la rîndul lor sînt determinate de cunoștințe anterioare lor, trebuie să fi existat o *primă* cunoștință în această serie, altminteri stadiul cunoașterii noastre în orice moment ar fi total determinat, conform unei legi logice, de stadiul cunoașterii noastre într-un moment anterior oarecare. Există însă multe fapte împotriva ultimei supoziții și, deci, în favoarea cunoștințelor intuitive.

5.260 Pe de altă parte, dat fiind că este imposibil să ne dăm seama intuitiv că o cunoștință dată nu este determinată de una prealabilă, singurul mod în care se poate cunoaște aceasta este prin inferență ipotetică din fapte observate. A invoca însă cunoștința care determină o cunoștință dată înseamnă a explica determinările acestei cunoștințe. Și este singurul mod de a le explica. Căci ceva ce ar fi cu totul din afara conștiinței, și despre care s-ar putea presupune că o determină, poate să fie cunoscut și invocat ca atare doar în respectiva cunoștință determinată. Astfel încît, a presupune că o cunoștință este determinată în exclusivitate de ceva absolut extern înseamnă a considera că determinările ei nu pot fi explicate. Or, aceasta este o ipoteză ce nu se justifică în nici o împrejurare, întrucît singura justificare

posibilă pentru o ipoteză este aceea că ea explică faptele și a spune că acestea sînt explicate, presupunîndu-le totodată ca inexplicabile, constituie o contradicție cu sine.

5.261 Dacă se obiectează că însușirea particulară de *roșu* nu este determinata de nici o cunoștință anterioară, răspunsul meu este că această însușire nu este o însușire a lui roșu ca o cunoștință. Căci dacă exista un om pentru care lucrurile roșii arată așa cum arată pentru mine cele albastre, și *viceversa*, ochii acestui om îl învață aceleași fapte care l-ar învăța dacă el ar fi ca mine.

5.262 Mai mult, nu cunoaștem o capacitate prin care o intuiție ar putea fi cunoscută. Întrucît atunci cînd cunoașterea începe și este, deci, în schimbare ea este intuiție doar în primul moment. De aceea, cuprinderea ei ar trebui să aibă loc instantaneu și să fie un eveniment care nu se desfășoară în timp [6]. În afară de aceasta, toate facultățile cognitive pe care le cunoaștem sînt relative și, în consecință, produsele lor sînt relații. Cunoașterea unei relații este însă determinată de cunoștințe prealabile. O cunoștință care nu este determinată de o cunoștință prealabilă nu poate fi deci cunoscută. Prin urmare, ea nu există, în primul rînd, pentru că este absolut incognoscibilă și, în al doilea rînd, pentru că o cunoștință nu există decît în măsura în care este cunoscută.

5.263 Răspunsul la argumentul după care trebuie să existe o cunoștință primă este următorul : refăcînd drumul de la concluzii la premise, sau de la cunoștințe determinate la cele care le determină, ajungem în cele din urmă, în toate cazurile, la un punct dincolo de care conștiința, în cazul cunoștinței determinate, este mai vie decît conștiința legată de cunoștința care o determină. Avem o conștiință mai puțin vie în cazul cunoștinței care ne determină cunoștința celei de a treia dimensiuni decît în însăși această din urmă cunoștință ;

avem o conștiință mai puțin vie în cazul cunoștinței care ne determină cunoștința unei suprafețe continue (fără o pată oarbă) decît în însăși această din urmă cunoștință ; și avem o conștiință mai puțin vie a impresiilor care determină senzația de ton decît a înseși acestei senzații. Într-adevăr, aceasta este regula generală cînd ne apropiem suficient de mult de lumea exterioară. Fie o linie orizontală oarecare, reprezentînd o cunoștință, și fie ca lungimea liniei să servească pentru a măsura (așa-zicînd) pregnanța conștiinței în cazul acestei cunoștințe. Întrucît un punct nu are lungime, el va reprezenta, conform acestui principiu, un obiect cu totul în afara conștiinței. Fie ca o linie orizontală dedesubtul alteia să reprezinte o cunoștință care determină cunoștința reprezentată de linia de deasupra și care are același obiect ca și aceasta din urmă. Fie ca distanța finită dintre două astfel de linii să reprezinte faptul că ele sînt două cunoștințe diferite. Cu acest auxiliar grafic pentru gîndire, să vedem dacă „trebuie să existe o cunoștință primă". Să admitem că un triunghi cu vîrful în jos ∇ este scufundat treptat în apă. În orice moment, suprafața apei formează o linie orizontală de-a lungul triunghiului. Această linie reprezintă o cunostință. Într-un moment următor, se formează o astfel de linie secțională mai sus pe triunghi. Ea reprezintă o altă cunoștință a aceluiasi obiect, determinată de cea anterioară, și avînd o conștiintă mai vie. Vîrful triunghiului reprezintă obiectul exterior intelectului care determină ambele aceste cunoștințe. Starea triunghiului, înainte ca el să atingă apa, reprezintă un nivel al cunoștinței ce nu conține ceva care determină aceste cunoștințe ulterioare. Prin urmare, a susține că dacă există un nivel al cunostinței care nu determină nici una din cunoștințele ulterioare despre un anumit obiect, atunci trebuie să existe ulterior o cunoștință oarecare a acestui obiect care nu este determinată de cunoștințe

anterioare ale aceluiași obiect, înseamnă a spune că, atunci cînd triunghiul este scufundat în apă, trebuie să existe o linie secțională formată de suprafața apei situată mai jos decît oricare linie formată în acest fel. Dar, indiferent unde ați trasa linia orizontală, dedesubtul ei pot fi duse oricîte linii orizontale doriți, la distanțe finite, una sub alta. Căci orice asemenea linie este la o anumită distanță deasupra vîrfului, altfel nu ar fi o linie. Fie această distanță *a*. În acest caz există secțiuni similare la distanțele 1/2*a*, 1/4*a*, 1/8*a*, 1/16*a* deasupra vîrfului, și așa mai departe, cît doriți. Prin urmare, nu este adevărat că trebuie să existe o cunoștință primă. Explicați în orice fel dificultățile logice ale acestui paradox (ele sînt identice cu cele ale paradoxului lui Ahile). Eu sînt mulțumit cu rezultatul atîta timp cît principiile voastre se aplică total cazului particular al cunoștințelor care se determină una pe alta. Negați mișcarea, dacă vi se pare potrivit să o faceți ; numai că atunci negați și procesul de determinare a unei cunoștințe de către alta. Spuneți că momentul și liniile sînt ficțiuni, dar spuneți atunci că și stările de cunoaștere și judecățile sînt ficțiuni. Intenția mea aici nu a fost aceea de a stabili care ar fi cea mai bună soluție logică a dificultății, ci doar de a releva ideea că, la fel ca orice schimbare, cunoașterea ia naștere printr-un *proces* de începere.

Într-un studiu următor voi deriva consecințele acestor principii cu privire la problemele realității, ale individualității și ale validității legilor logicii.

(Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man, studiu publicat inițial în „Journal of Speculative Philosophy",

Vol. 2, pp. 103—114, 1868)

CÎTEVA CONSECINȚE A PATRU INCAPACITĂȚI

5.264 Descartes este părintele filosofiei moderne. Spiritul cartezianismului — ceea ce îl deosebește în esență de scolastica pe care a înlocuit-o — poate fi rezumat după cum urmează :

1. Descartes susține că filosofia trebuie să înceapă cu îndoiala universală, pe cînd scolastica nu a pus niciodată la îndoială adevărurile fundamentale.

2. Descartes susține că piatra de încercare a certitudinii se află în conștiința individuală, pe cînd scolastica s-a bazat pe mărturia învățaților și a Bisericii catolice.

3. Argumentația multiformă a Evului mediu este înlocuită cu o singură linie de inferență ce depinde deseori de premise care nu sînt evidente.

4. Scolastica a avut misterele ei de credință, dar și-a asumat sarcina explicării tuturor lucrurilor create. Sînt însă multe fapte pe care cartezianismul nu numai că nu le explică, dar le face absolut inexplicabile, dacă nu cumva aserțiunea „Dumnezeu le face în felul acesta" trebuie luată drept explicație.

5.265 În unele, sau în toate aceste privințe, cei mai mulți filosofi moderni au fost în fond cartezieni. Eu nu doresc o revenire la scolastică, dar mi se pare că știința și logica modernă ne cer adoptarea unui punct de vedere cu totul diferit de cel cartezian.

1. Nu putem începe cu o îndoială totală. Trebuie să începem cu toate prejudecățile pe care le avem realmente atunci cînd pornim la studierea filosofiei. Aceste prejudecăți nu sînt dintre acelea ce pot fi îndepărtate cu o maximă, căci în cazul lor este vorba de lucruri la care nu ne gîndim că *pot* fi puse sub semnul întrebării. Prin urmare, acest scepticism inițial va fi o simplă autoamăgire și nu o îndoială reală ; nimeni dintre cei care urmează metoda carteziană nu va fi satisfăcut vreodată pînă ce nu va redobîndi teoretic toate convingerile la care a renunțat de formă. De aceea îndoiala carteziană este o măsură preliminară tot atît de nefolositoare pe cît ar fi să treci pe la Polul Nord pentru a ajunge la Constantinopol coborînd de-a lungul unui meridian. Este adevărat că, pe parcursul cercetărilor sale, un om poate găsi temei să se îndoiască de ceea ce era convins la început ; dar în acest caz el se îndoiește pentru că are un temei autentic și nu în virtutea maximei carteziene. Să nu ne prefacem că ne îndoim în filosofie de ceea ce nu ne îndoim în adîncul ființei noastre.

2. Același formalism apare în criteriul cartezian cuprins în teza : „Lucrul de care sînt în mod clar convins este adevărat". Dacă aș fi într-adevăr convins, m-aș mulțumi cu raționarea și nu aș mai avea nevoie de un test de certitudine. A face însă astfel din indivizi judecători absoluți ai adevărului este foarte dăunător. Ca urmare, metafizicienii vor fi toți de acord că metafizica a ajuns la o certitudine cu mult peste cea a științelor naturii — numai că ei nu pot cădea de acord cu privire la nimic altceva. În științele în care oamenii ajung la un acord, atunci cînd a fost avansată o teorie ea e considerată ipotetică pînă se ajunge la acord. După ce s-a ajuns la acesta, problema certitudinii devine superfluă, deoarece nimeni nu se mai îndoiește de teorie. Nu putem spera în mod rațional să ajungem individual la filosofia ultimă la care aspirăm ; de

aceea, nu o putem căuta decît pentru *comunitatea* filosofilor. Ca urmare, dacă minţi disciplinate şi obiective examinează cu atenţie o teorie şi refuză să o accepte, aceasta ar trebui să creeze îndoieli şi în mintea autorului teoriei.

3. Filosofia ar trebui să imite în metodele ei ştiinţele care se dezvoltă cu succes, astfel încît să pornească doar de la premise tangibile, ce pot fi supuse unui examen atent, şi sa aibă încredere mai degrabă în multitudinea şi varietatea argumentelor sale decît în caracterul concludent al vreunuia dintre acestea. Raţionarea sa nu ar trebui să formeze un lanţ mai puţin rezistent decît veriga sa cea mai slabă, ci un cablu ale cărui fibre pot fi oricît de subţiri, cu condiţia să fie destul de numeroase şi de strîns legate.

4. Orice filosofie neidealistă presupune un ce ultim absolut inexplicabil şi neanalizabil ; pe scurt, ceva ce rezultă din mediaţia nesusceptibilă la rîndul său de mediaţie. Or, faptul că ceva *este* inexplicabil în acest fel nu se poate cunoaşte decît prin raţionare din semne. Singura justificare a unei inferenţe din semne este însă aceea că faptul este explicat de concluzie. A presupune faptul ca absolut inexplicabil nu înseamnă a-l explica şi, ca urmare, această supoziţie nu este niciodată acceptabilă.

În ultimul număr al acestei reviste se va afla un articol intitulat *Întrebări privind anumite facultăţi pe care se presupune că le are omul,* scris în acest spirit de opoziţie faţă de carteziansm. Critica respectivelor facultăţi a dus la patru propoziţii negative, pe care socotesc potrivit să le repet aici :

1. Nu avem o capacitate de Introspecţie, ci întreaga cunoaştere a lumii interne este derivată prin raţionare ipotetică din cunoaşterea pe care o avem despre faptele externe.

2. Nu avem o capacitate de Intuiţie, ci orice cunoştinţă este determinată logic de cunoştinţe anterioare.

3. Nu avem capacitatea de a gîndi fără semne.

4. Nu avem un concept al incognoscibilului absolut.

Aceste teze nu pot fi considerate sigure și, pentru a le supune în continuare testarii, ne propunem acum să le urmărim pînă în consecințele lor. Pentru început, putem să o examinam doar pe prima ; vom urmări apoi consecințele primei și ale celei de a doua ; apoi, vom vedea ce rezultă în plus din asumarea și a celei de a treia ; în fine, vom adăuga-o și pe a patra premiselor noastre ipotetice.

5.266 Acceptînd prima teză, trebuie să dăm la o parte toate prejudecățile ce rezultă dintr-o filosofie care întemeiază cunoașterea pe care o avem asupra lumii exterioare pe conștiința noastră de sine. Nu putem admite nici un enunț referitor la ceea ce se întîmplă în noi decît ca *pe* o ipoteză necesară pentru a explica ceea ce are loc în ceea ce numim în mod obișnuit lumea exterioară. Mai mult, cînd pe această bază am admis o anumită facultate sau mod de acțiune al intelectului, nu putem adopta altă ipoteză pentru explicarea vreunui fapt ce poate fi explicat de prima noastră supoziție, ci trebuie să o ducem pe aceasta din urmă cît mai departe cu putință. Cu alte cuvinte : trebuie să reducem toate felurile de acțiune mentală la un singur tip general în măsura în care putem face aceasta fără alte ipoteze.

5.267. Clasa modificărilor conștiinței cu care trebuie să ne începem cercetarea trebuie să fie o clasă a cărei existență este indubitabilă și ale cărei legi sînt cunoscute cel mai bine și care (întrucît această cunoaștere provine din afară), din această cauză, urmează cel mai strîns faptele exterioare ; adică, ea trebuie să fie un fel anume de cunoștință. Aici putem admite ipotetic cea de a doua teză a studiului anterior, conform căreia nu există vreo cunoștință absolut primă a unui obiect, ci cunoștința se naște într-un proces continuu. Trebuie, deci, să

începem cu un *proces* de cunoaștere și anume, cu procesul ale cărui legi sînt cel mai bine înțelese și care urmează cel mai strîns faptele exterioare. Acesta nu este altul decît procesul inferenței valide, care trece de la premisa sa, *A*, la concluzia sa, *B*, doar dacă în fapt o propoziție de felul lui *B* este întotdeauna sau de obicei adevărată atunci cînd este adevărată o propoziție de felul lui *A*. Din primele două principii formulate mai sus, ale căror consecințe încercăm să le dezvoltăm aici, rezultă astfel că trebuie să reducem, pe cît ne stă în putință, întreaga acțiune mentală la formula raționării valide, fără a apela la vreo altă supoziție decît aceea că intelectul raționează.

5.268 Dar parcurge oare în fapt întreaga gîndire procesul silogistic ? Este, desigur, foarte îndoielnic dacă o concluzie — ca ceva existînd independent, ca o imagine, în intelect — disloca dintr-o dată două premise care există în intelect în același fel. Ține însă de o experiență constantă faptul că, dacă un om este făcut să creadă în premise, în sensul că e dispus să acționeze pornind de la ele și să spună că sînt adevărate, în condiții favorabile el va fi de asemenea gata să acționeze pornind de la concluzie și să spună că aceasta este adevărată. Prin urmare, în organism se produce ceva echivalent procesului silogistic.

5.269 O inferență validă este fie *completă*, fie *incompletă*. O inferență incompletă este o inferență a cărei validitate depinde de un fapt care nu este conținut în premise. Acest fapt subînțeles ar putea fi enunțat ca premisă și relația sa cu concluzia este aceeași, indiferent dacă el este pus explicit sau nu, din moment ce, virtual cel puțin, este luat ca de la sine înțeles, astfel încît orice raționament valid incomplet este virtual complet. Raționamentele *

* Traducerea pe care am dat-o termenului de *argument* este *raționament*. Este adevărat că în literatura logică anglo-saxonă, în special în cea americană, se folosește atît de mult termenul de argument

complete se împart în *simple* și *complexe*. Un raționament complex este cel care din trei sau mai multe premise ajunge la o concluzie la care s-ar fi putut ajunge în pași succesivi prin mai multe raționamente simple. Astfel, o inferență complexă se reduce în cele din urmă la o succesiune de inferențe simple.

5.270 Un raționament sau silogism complet, simplu și valid este fie *apodictic*, fie *probabil*. Un silogism apodictic sau deductiv este silogismul a cărui validitate depinde în mod necondiționat de relația faptului dedus cu faptele puse în premise. Un silogism a cărui validitate ar trebui să depindă nu numai de premisele sale, ci și de existența altei cunoașteri ar fi imposibil, deoarece această altă cunoaștere ar fi ori enunțată, în care caz ea ar fi parte a premiselor, ori asumată implicit, în care caz inferența ar fi incompletă. Dar un silogism a cărui validitate depinde parțial de *non existența* unei alte cunoașteri este un silogism *probabil*.

5.271 Cîteva exemple pot clarifica lucrurile. Cele două raționamente care urmează sînt apodictice sau deductive :

1. Nici o serie de zile dintre care prima și ultima sînt zile diferite ale săptămînii nu depășește cu o unitate un multiplu de șapte zile ; or, prima și ultima zi a oricărui an bisect sînt zile diferite ale săptămînii și, ca urmare, nici un an bisect nu constă dintr-un număr de zile mai mare cu o unitate decît un multiplu al lui șapte.

2. Printre vocale nu există litere duble ; una din literele duble *(w)* se compune însă din două vocale ; rezultă că o literă compusă din două vocale nu este în mod necesar ea însăși o vocală.

în sensul de raționament încît, probabil, dacă am fi lăsat și în traducere termenul „argument“ textul ar fi fost înțeles fără dificultate de cititorul familiarizat cu limbajul logico-filosofic. Totuși, pentru a facilita cît se poate de mult lectura și înțelegerea studiilor lui Peirce am recurs la echivalarea cu „raționament“.

În ambele aceste cazuri, este clar că atîta timp cît premisele sînt adevărate, concluziile vor fi adevărate, oricum ar fi celelalte fapte. Pe de altă parte, să presupunem că raţionăm în felul următor : „Un om oarecare are holeră asiatică. El este în stare de colaps, livid, foarte rece şi pulsul nu-i mai este perceptibil. I se ia sînge din abundenţă. În acest timp el iese din starea de colaps şi în dimineaţa următoare se simte destul de bine pentru a se scula. Prin urmare, luarea de sînge face posibilă vindecarea de holeră". Aceasta este o bună inferenţă probabilă, cu condiţia ca premisele să reprezinte întreaga noastră cunoaştere a problemei. Dacă însă am şti, de exemplu, că vindecările de holeră pot fi bruşte şi că doctorul care a relatat cazul a avut cunoştinţă de sute de alte încercări ale remediului, fără a comunica rezultatul, atunci inferenţa şi-ar pierde întreaga sa validitate.

5.272 Absenţa cunoaşterii, care este esenţială pentru validitatea oricărui raţionament probabil se leagă de o întrebare care este determinată de raţionamentul însuşi. Această întrebare, ca oricare alta, este dacă anumite obiecte au anumite caracteristici. Prin urmare, absenţa cunoaşterii se leagă fie de întrebarea dacă pe lîngă obiectele care, conform premiselor, posedă anumite caracteristici, există şi alte obiecte care le posedă ; fie de întrebarea dacă, în afară de caracteristicile care, potrivit premiselor, aparţin anumitor obiecte, aceloraşi obiecte le aparţin şi alte caracteristici care nu sînt în mod necesar implicate în acestea. În primul caz, raţionarea procedează ca şi cum toate obiectele care au anumite caracteristici ar fi cunoscute ; aceasta este o *inducţie*. În al doilea caz, inferenţa procedează ca şi cum toate caracteristicile necesare pentru determinarea unui anumit obiect sau a unei clase ar fi cunoscute, iar aceasta este o *ipoteză*. Această distincţie poate fi înţeleasă mai uşor cu exemple.

5.273 Să presupunem că numărăm aparițiile diferitelor litere într-o carte englezească oarecare, pe care o putem numi *A*. Desigur, fiecare nouă literă pe care o adăugăm socotelii noastre va modifica numărul relativ de ocurențe ale diferitelor litere. Dar pe măsură ce continuăm numărătoarea această schimbare va fi tot mai mică. Să presupunem că descoperim că pe măsură ce numărul literelor numărate crește numărul de *e*-uri se apropie de $11^1/_4\%$ din total, de *t*-uri de $8^1/_2\%$, de *a*-uri de 8%, de *s*-uri de $7^1/_2\%$ etc. Să presupunem că repetăm aceleași observații cu o jumătate de duzină de alte lucrări englezești (pe care le putem desemna cu *B, C, D, E, F, G)*, cu un rezultat asemănător. Atunci putem infera că în orice scriere englezească de o oarecare lungime diferitele litere apar cu aproximație cu aceste frecvențe relative. Acest raționament depinde, în ceea ce privește validitatea sa, de faptul că noi *nu* cunoaștem proporția literelor din altă scriere englezească în afară de *A, B, C, D, E, F* și *G*. Pentru că dacă o cunoaștem pe cea din *H* și ea nu este aproximativ aceeași ca în celelalte scrieri, concluzia noastră este numaidecît distrusă ; iar dacă este aceeași, atunci inferența legitimă este din *A, B, C, D, E, F, G* și *H*, și nu doar din primele șapte. Avem de-a face, deci, cu o *inducție*.

Să presupunem, apoi, că ne este prezentat un fragment de scriere cifrată, fără cheie. Să admitem că descoperim că el conține ceva mai puțin de 26 de caractere, din care unul apare de aproximativ 11% din numărul total, altul de $8^1/_2\%$, altul de 8%, și altul de $7^1/_2\%$. Să presupunem că atunci cînd le substituim pe acestea cu respectiv *e, t, a* și *s* putem să ne dăm seama cum pot fi înlocuite cu litere separate fiecare din celelalte caractere, astfel încît textul să aibă sens în engleză, cu condiția, totuși, să admitem ca ortografia să fie greșită în unele cazuri. Dacă fragmentul are o lungime consi-

derabilă, putem deduce cu mare probabilitate că aceasta este semnificaţia cifrului.

Validitatea acestui raţionament depinde de faptul că nu există alte caractere cunoscute ale scrierii cifrate care să aibă vreo pondere în cazul dat ; căci dacă există — dacă ştim, de exemplu, că există sau nu altă soluţie pentru textul cifrat — trebuie să ţinem seama de efectul ei în susţinerea sau slăbirea concluziei. Avem de-a face, deci, cu o *ipoteză*.

5.274 Orice raţionament valid este fie deductiv, fie inductiv, fie ipotetic ; sau combină două sau mai multe din aceste tipuri. Deducţia este destul de bine tratată în cele mai multe manuale de logică ; va fi însă necesar să spunem cîteva cuvinte despre inducţie şi ipoteză pentru a uşura înţelegerea a ceea ce urmează.

5.275 Inducţia poate fi definită ca un raţionament ce se desfăşoară pe baza asumpţiei că toţi membrii unei clase sau mulţimi au toate caracteristicile comune tuturor membrilor acestei clase despre care se ştie că au sau nu aceste caracteristici ; sau, cu alte cuvinte, care presupune că ceva este adevărat despre o colecţie întreagă dacă este adevărat despre un număr de cazuri luate din ea la întîmplare. Un astfel de raţionament ar putea fi numit statistic. In cele din urmă, el trebuie să producă în general concluzii destul de corecte, din premise adevărate. Dacă avem un sac cu fasole, în parte neagră şi în parte albă, numărînd proporţiile relative ale celor două culori în mai multe eşantioane diferite, putem aproxima, mai mult sau mai puţin, proporţiile relative din întregul sac, deoarece un anume număr de pumni de fasole formează toată fasolea din sac. Caracteristica principală şi cheia inducţiei este aceea că luînd concluzia la care s-a ajuns în felul acesta ca premisă majoră a unui silogism, iar ca premisă minoră propoziţia ce enunţă că anumite obiecte sînt luate din clasa respectivă, cealaltă premisă a inducţiei va decurge deductiv din ele. Astfel, în exemplul de mai sus am conchis că în toate

cărţile în limba engleză litera *e* reprezintă aproximativ $11^1/_4\%$ din totalul literelor. Din aceasta, ca premisa majoră, împreună cu propoziţia că *A, B, C, D, E, F* şi *G* sînt cărţi în limba engleză, rezultă prin deducţie că *A, B, C, D, E, F* şi *G* au aproximativ $11^1/_4\%$ din literele lor litera *e*. Drept care, inducţia a fost definită de Aristotel ca inferenţa premisei majore a unui silogism din premisa sa minoră şi concluzie. Funcţia unei inducţii este de a substitui o serie de mai multe obiecte cu unul singur care le include pe acestea împreună cu un număr nedefinit de alte subiecte. Aşadar, ea este un fel de „reducere a multiplicităţii la unitate".

5.276 Ipoteza poate fi definită ca un raţionament ce se desfăşoară pe baza asumpţiei că o caracteristică despre care se ştie că implică în mod necesar un anumit număr de alte caracteristici, poate fi predicată cu probabilitate despre orice obiect ce are toate caracteristicile pe care se ştie că le implică această caracteristică. Aşa cum inducţia poate fi considerată ca inferenţă a premisei majore a unui silogism tot astfel ipoteza poate fi considerată ca inferenţă a premisei minore din celelalte două propoziţii. Astfel, exemplul de mai sus constă din două asemenea inferenţe ale premiselor minore ale următoarelor silogisme :

1. Orice scriere în limba engleză avînd o anumită lungime, în care anumite caractere denotă *e, t, a* şi *s* are aproximativ $11^1/_4\%$ din primul fel de semne, $8^1/_2\%$ din al doilea, 8% din al treilea şi $7^1/_2\%$ din al patrulea.

Această scriere cifrată este o scriere în engleză de o anumită lungime, în care anumite caractere denotă, respectiv *e, t, a* şi *s* ;

∴ Această scriere cifrată are aproximativ $11^1/_4\%$ din primul tip de semne, $8^1/_2\%$ din al doilea, 8% din al treilea şi $7^1/_2\%$ din al patrulea.

2. Un pasaj scris cu un astfel de alfabet are sens atunci cînd anumite caractere sînt înlocuite în mod corespunzător cu anumite litere.
∴ Această scriere cifrată este scrisă într-un astfel de alfabet.

Această scriere cifrată are sens atunci cînd se fac respectivele substituţii.

Funcţia ipotezei este de a substitui o serie mare de predicate ce nu formează o unitate în ele însele. cu unul singur (sau cu un număr mic) care le implică pe toate, împreună (eventual) cu un număr nedefinit de alte predicate. Este, prin urmare, de asemenea, o reducere a multiplicităţii la unitate[1]. Orice silogism deductiv poate fi pus în forma :

Dacă *A* atunci *B*
Dar *A* :
∴ *B*

Şi cum premisa minoră apare în această formă ca antecedent sau temei al unei propoziţii ipotetice, inferenţa ipotetică poate fi numită raţionare de la consecvent la antecedent.

5.277 Raţionamentul prin analogie, pe care un cunoscut logician îl numeşte raţionare de la particular la particular, îşi dobîndeşte validitatea din combinarea caracteristicilor inducţiei şi ipotezei, fiind analizabil fie într-o deducţie, fie într-o inducţie, fie într-o deducţie şi o ipoteză.

5.278 Dar, deşi inferenţa este astfel de trei specii esenţial diferite, ea aparţine totodată unui singur gen. Am văzut că nici o concluzie nu poate fi derivată în mod legitim dacă nu s-ar putea ajunge la ea prin succesiuni de raţionamente avînd fiecare cîte două premise şi implicînd doar fapte asertate.

5.279 Ambele aceste premise sînt propoziţii ce afirmă că anumite obiecte au anumite caracteristici. Fiecare termen al unei asemenea propoziţii reprezintă fie anumite obiecte, fie anumite caracteristici. Concluzia poate fi privită ca o propoziţie substituită oricăreia din cele două premise, substituţia fiind justificată

de faptul afirmat în cealaltă premisă. Concluzia este derivată, prin urmare, din oricare din cele două premise, fie substituind subiectul premisei cu un nou subiect, fie substituind predicatul premisei cu un nou predicat, fie prin ambele substituţii. Or, substituţia unui termen cu altul nu poate fi justificată decît în măsura în care termenul substituit nu reprezintă decît ceea ce este reprezentat în termenul înlocuit. Dacă, prin urmare, concluzia este desemnată prin formula :

S este *P*,

şi această concluzie este derivată, printr-o schimbare de subiect, dintr-o premisă care, pe această bază, poate fi exprimată de formula :

M este *P*,

atunci cealaltă premisă trebuie să afirme că orice lucru reprezentat de *S* este reprezentat şi de *M*, sau că

Orice *S* este un *M* ;

în timp ce, dacă concluzia, *S* este *P*, este derivată din oricare din cele două premise printr-o schimbare de predicat, premisa respectivă poate fi scrisă

S este *M* ;

iar cealaltă premisă trebuie să afirme că orice caracteristici sînt implicate în *P* sînt implicate şi în *M*, sau că

Orice este *M* este *P*.

În ambele cazuri, în consecinţă, silogismul trebuie să poată fi exprimat în forma :

S este *M* ; *M* este *P* :

∴ *S* este *P*

În fine, dacă concluzia diferă de oricare din premisele sale, atît în subiect cît şi în predicat, forma enunţului concluziei şi al premisei poate

fi astfel schimbată încît ele să aibă un termen comun. Ceea ce se poate face întotdeauna, deoarece dacă *P* este premisa și *C* este concluzia ele pot fi enunțate în felul următor :

Starea de lucruri reprezentată în *P* este reală, și

Starea de lucruri reprezentată în *C* este reală.

În acest caz cealaltă premisă trebuie să afirme virtual într-o formă oarecare că orice stare de lucruri de felul celei reprezentate de *C* este o stare de lucruri reprezentată în *P*.

Orice raționare validă are prin urmare o singură formă generală ; și căutînd să reducem orice acțiune mentală la formele inferenței valide căutăm să o reducem la un singur tip.

5.280 Un obstacol aparent în calea reducerii întregii acțiuni mentale la tipul de inferențe valide este existența raționamentului eronat. Orice raționament implică adevărul unui principiu general de procedură inferențială (care implică anume fapte ținînd de materia raționamentului sau este o maximă referitoare la un sistem de semne), principiu potrivit căruia el este un raționament valid. Dacă acest principiu este fals, raționamentul este defectuos sub aspect logic ; nu este însă logic defectuos un raționament valid din premise false și nici o inducție sau ipoteză chiar foarte slabă, dacă nu e cu totul nelegitimă, oricît de mult ar putea fi supraestimată forța sa și oricît de falsă ar fi concluzia sa.

5.281 Cuvintele, luate exact așa cum se prezintă, dacă sînt în forma unui raționament, implică, prin chiar aceasta, orice fapt ce poate fi necesar pentru a face raționamentul conclusiv ; astfel încît, pentru logicianul formal, care are de-a face doar cu semnificația cuvintelor conform principiilor corecte de interpretare și nu cu intenția vorbitorului așa cum se ghicește ea

din alte indicii, singurele erori logice ar trebui să fie cele ce sînt pur și simplu absurde și contradictorii, deoarece concluziile lor sînt absolut incompatibile cu premisele lor sau pentru că leagă propoziții printr-o specie de conjuncție ilativă prin care ele nu pot fi legate valid în nici o împrejurare.

5.282 Pentru psiholog, însă, un raționament este valid doar dacă premisele din care este derivată concluzia mentală ar fi suficiente, în cazul în care ar fi adevărate, pentru a o justifica, fie prin ele însele, fie cu ajutorul altor propoziții acceptate anterior ca adevărate. Este însă ușor de demonstrat că toate inferențele pe care le face un om și care nu sînt valide în acest sens, fac parte din patru clase, și anume : 1. cele ale căror premise sînt false ; 2. cele care au o oarecare validitate ⟨*force*⟩, deși puțină ; 3. cele care rezultă din confruntarea unei propoziții cu alta ; 4. cele care rezultă din înțelegerea inexactă, aplicarea greșită sau falsitatea unei reguli de inferență. Căci dacă un om ar fi să comită o eroare ce nu aparține nici uneia din aceste clase, el ar trebui ca din premise reale, concepute cu o claritate perfectă, fără a fi indus în eroare de nici o prejudecată sau de vreo altă judecată ce servește ca regulă de inferență, să tragă o concluzie care nu are în realitate nici cea mai mică relevanță. Dacă aceasta s-ar putea întîmpla, reflecția cumpănită și grija nu ar putea fi de mare folos în gîndire, deoarece precauțiunea nu servește decît pentru a ne asigura că luăm în considerare toate faptele și pentru a ne face distincte pe acelea de care ținem într-adevăr seama ; judecata la rece nici nu poate mai mult decît să ne facă precauți și să ne împiedice, totodată, ca sub efectul pasiunii să inferăm ca adevărat ceea ce dorim să fie adevărat, ori ceea ce ne temem că ar putea fi adevărat, să urmăm o altă regulă de inferență falsă. Experiența arată, însă, că examinarea cumpănită și atentă a acelorași premise distinct concepute (incluzînd prejude-

cățile) va asigura pronunțarea aceleiași judecăți de către toți oamenii. Dacă o inferență eronată aparține primei din aceste patru clase și premisele sale sînt false, este de presupus că drumul urmat de intelect de la aceste premise la concluzie este fie corect, fie viciat în unul din celelalte trei moduri; căci nu se poate presupune că simpla falsitate a premiselor afectează procedura rațiunii cînd falsitatea nu este cunoscută rațiunii. Dacă inferența eronată aparține celei de a doua clase și are o oarecare validitate oricît de mică, ea este un raționament probabil legitim și aparține tipului de inferență validă. Dacă eroarea face parte din a treia clasă și rezultă din confundarea unei propoziții cu alta, această confuzie trebuie să se datoreze unei asemănări dintre cele două propoziții; adică cel care raționează, văzînd că o propoziție are unele din caracteristicile ce aparțin celeilalte, conchide că ea are toate caracteristicile esențiale ale celeilalte și este echivalentă cu ea. Or, aceasta este o inferență ipotetică, care deși poate fi slabă și deși concluzia sa se întîmplă să fie falsă, aparține tipului de inferențe valide; și, în consecință, dat fiind că *nodus*-ul erorii se află în această confuzie, procedura mentală în erorile din a treia clasă se conformează formulei inferenței valide. Dacă eroarea aparține celei de a patra clase, ea rezultă fie din aplicarea greșită sau neînțelegerea unei reguli de inferență (fiind deci o eroare datorată confuziei), fie din adoptarea unei reguli greșite de inferență. În cazul din urmă, această regulă este luată în fapt ca premisă și, în consecință, concluzia falsă se datorează pur și simplu falsității unei premise. Prin urmare, în orice eroare pe care mintea umană o poate face, procedura mentală se conformează formulei inferenței valide.

5.283 Al treilea principiu ale cărui consecințe trebuie să le deducem este acela că ori de cîte ori gîndim avem prezent în conștiință un sentiment, o imagine, un concept, sau altă repre-

zentare, care servește ca semn. Rezultă însă din propria noastră existență (care este dovedită de ocurența ignoranței și a erorii) că tot ce este prezent pentru noi este o manifestare fenomenală a noastră înșine. Ceea ce nu o împiedică să fie un fenomen a ceva din afara noastră întocmai așa cum un curcubeu este, în același timp, atît manifestarea soarelui, cît și a ploii. Prin urmare, atunci cînd gîndim, noi înșine, așa cum sîntem în momentul respectiv, apărem ca un semn. Or, un semn are, ca atare, trei referințe : în primul rînd, el este un semn în relație *cu* un gînd oarecare, care îl interpretează ; în al doilea rînd, el este un semn *pentru* un obiect oarecare, cu care este echivalent în gîndul respectiv ; în al treilea rînd, el este un semn *într-o* privință sau calitate oarecare care îl pune în relație cu obiectul său. Să ne întrebăm care sînt cele trei corelate la care se raportează un semn-gînd ⟨*thought-sign*⟩.

5.284 1. Cînd gîndim, cărui gînd i se adresează semnul-gînd care sîntem noi înșine ? Prin intermediul expresiei exterioare, pe care probabil că o atinge abia după o considerabilă dezvoltare interioară, el poate ajunge să se adreseze gîndirii altei persoane. Dar, indiferent dacă aceasta se întîmplă sau nu, el este întotdeauna interpretat de un gînd al nostru ulterior. Dacă, după un gînd oarecare, fluxul ideilor curge liber, el urmează legea asociației mentale. În acest caz, orice gînd anterior sugerează ceva gîndului care urmează, altfel spus, este semnul a ceva pentru acesta din urmă. Este adevărat că șirul gîndurilor noastre poate să se întrerupă. Trebuie să ne aducem aminte însă că, pe lîngă elementul principal de gîndire, în orice moment există sute de lucruri în mintea noastră cărora le este acordată doar o mică parte de atenție sau de conștiință. Prin urmare, din faptul că un nou element component al gîndirii cîștigă teren nu rezultă că șirul gîndurilor pe care îl disloca este în întregime curmat. Dimpotrivă, potrivit celui de al

doilea principiu al nostru, după care nu există nici o intuiţie sau cunoştinţă care să nu fie determinată de cunoştinţe anterioare, rezultă că ivirea unei noi experienţe nu este niciodată instantanee, ci este un *eveniment* care ocupă timp şi survine pentru a trece, într-un proces continuu. De aceea, proeminenţa sa în conştiinţă trebuie să fie probabil culminaţia unui proces de creştere ; şi dacă este aşa, nu există suficient temei pentru ca gîndul ce a fost determinant cu puţină vreme înainte să se curme abrupt şi instantaneu. Dacă însă o succesiune de gînduri încetează stingîndu-se treptat, el îşi urmează liber propria lege de asociere, atîta timp cît durează, şi nu există nici un moment în care să existe un gînd aparţinînd acestei serii după care să nu existe un gînd care îl interpretează sau îl repetă. Nu există, deci, nici o excepţie de la legea că fiecare semn-gînd este tradus sau interpretat într-unul ulterior, în afara cazului în care orice gînd ar ajunge la un sfîrşit abrupt şi definitiv prin moarte.

5.285 2. Întrebarea următoare este : ce reprezintă semnul-gînd, — ce denumeşte el — care este *suppositum*-ul său ? Fără îndoială, lucrul exterior, atunci cînd este gîndit un lucru exterior real. Şi totuşi, gîndul fiind determinat de un gînd anterior despre acelaşi obiect, el nu se referă la lucru decît prin denotarea acestui gînd anterior. Să presupunem, de exemplu, că ne gîndim la Toussaint * şi ne gîndim mai întîi la el ca *negru*, fără a ne gîndi în mod distinct la el ca *om*. Dacă această distincţie se adaugă ulterior, ea se adaugă prin intermediul gîndului că un *negru* este un *om*. Ceea ce înseamnă că gîndul ulterior, *om*, se referă la lucrul exterior prin faptul că este predicat despre gîndul anterior, *negru*, pe care l-am avut despre acel

* *Toussaint-Louverture* (1743—1803), general şi om politic haitian, luptător pentru libertatea insulei.

lucru. Dacă ne gîndim apoi la Toussaint ca general, atunci ne gîndim că acest negru, acest om, era general. În felul acesta, în fiecare caz gîndul ulterior denotă ceea ce a fost gîndit în gîndul anterior.

5.286 Semnul-gînd reprezintă obiectul său sub aspectul sub care acesta este gîndit. Adică acest aspect este obiectul nemijlocit al conştiinţei în gîndire, sau, cu alte cuvinte, el este gîndul însuşi, sau cel puţin ceea ce gîndul este gîndit a fi în gîndul ulterior, pentru care el este semn.

5.287 Trebuie să examinăm acum alte două proprietăţi ale semnelor, care sînt de mare importanţă în teoria cunoaşterii. Dat fiind că un semn nu este identic cu lucrul semnificat şi diferă de acesta din urmă în unele privinţe, el trebuie să aibă în mod clar unele caracteristici care îi aparţin în sine şi nu au nimic de a face cu funcţia sa reprezentativă. Pe acestea le numesc calităţile *materiale* ale semnului. Ca exemple de astfel de calităţi, luaţi, în cazul cuvîntului „om", faptul că el constă din două litere, iar în cazul unui tablou, faptul de a fi plat şi fără relief. În al doilea rînd, un semn trebuie să poată fi conectat (nu în raţiune, ci în mod real) cu un alt semn al aceluiaşi obiect sau cu obiectul însuşi. Astfel, cuvintele n-ar avea nici o valoare dacă n-ar putea fi legate în propoziţii cu ajutorul unei copule reale care leagă semnele aceluiaşi lucru. Utilitatea unor semne — precum o giruetă, o etichetă pentru bagaje etc. — constă în întregime în faptul că ele sînt conectate în realitate cu înseşi lucrurile pe care le semnifică. În cazul unui tablou, o astfel de conexiune nu este evidentă, dar ea există în puterea de asociere care leagă tabloul cu semnul din creier care îl etichetează. Această conexiune fizică reală a unui semn cu obiectul său, fie nemijlocit, fie prin legătura sa cu un alt semn, o numesc *aplicarea pur demonstrativă a semnului*. Funcţia reprezentativă a semnului nu rezidă nici în calitatea sa materială

şi nici în aplicarea sa pur demonstrativă, fiind ceva ce semnul este nu în sine sau într-o relaţie reală cu obiectul său ci ceva ce este *pentru un gînd,* în timp ce ambele caracteristici definite mai sus aparţin semnului independent de faptul că el se adresează vreunui gînd. Cu toate acestea, dacă iau toate lucrurile care au anumite calităţi şi le conectez fizic pe fiecare din ele cu cîte un lucru dintr-o altă serie, ele devin apte de a fi semne. Dacă nu sînt privite ca atare, ele nu sînt propriu-zis semne, deşi sînt totuşi semne în sensul în care, de exemplu, despre o floare nevăzută se poate spune că este roşie, chiar dacă *roşie* este şi un termen relativ la o stare mentală.

5.288 Să examinăm o stare mentală care este un concept. Ea este un concept în virtutea faptului că are o *semnificaţie,* un conţinut logic, iar dacă este aplicată la vreun obiect este pentru că acel obiect are caracteristicile cuprinse în conţinutul acelui concept. Or, se spune de obicei că ceea ce am numit conţinutul logic al unui gînd constă din gîndurile cuprinse în el ; gîndurile sînt însă evenimente, acte ale intelectului. Două gînduri sînt două evenimente separate în timp şi nu este posibil ca unul să fie literalmente conţinut în celălalt. Se poate spune eventual că toate gîndurile perfect similare sînt considerate a fi unul singur, încît a spune că un gînd îl conţine pe un altul înseamnă că de fapt conţine unul perfect similar celuilalt. Dar cum pot fi similare două gînduri ? Două obiecte pot fi *considerate* similare numai dacă sînt comparate şi alăturate în minte. Gîndurile nu au existenţă decît în minte ; ele există doar aşa cum sînt considerate. Aşadar, două gînduri nu pot *fi* similare decît dacă sînt alăturate în minte. Dar, în privinţa existenţei lor, două gînduri sînt separate printr-un interval de timp. Este uşor să ne imaginăm că putem forma un gînd similar cu un gînd trecut, ajustîndu-l după acesta din urmă, ca şi cum acest gînd trecut ar fi încă prezent

în noi. Este clar, însă, că această cunoștință, după care un gînd este similar sau, într-un fel oarecare, cu adevărat reprezentativ pentru un alt gînd, nu poate fi derivată dintr-o percepție nemijlocită, ci trebuie să fie o ipoteză (fără îndoială, pe deplin justificabilă de fapte), și că de aceea formarea unui astfel de gînd reprezentativ trebuie să depindă nu doar de o comparație mentală, ci de o forță reală reprezentativă dincolo de conștiință. Prin urmare, cînd spunem că un concept este conținut în altul trebuie să înțelegem prin aceasta că în mod normal îl reprezentăm pe unul ca fiind în celălalt. Așadar, formăm o judecată [2] de un fel aparte, al cărei subiect semnifică un concept, iar predicatul celălalt concept.

5.289 Prin urmare, nici un gînd în sine, nici un simțămînt în sine nu conține altele, ci este, mai curînd, absolut simplu și neanalizabil. Și a spune că se compune din alte gînduri și simțăminte este ca și cum ai spune că o mișcare pe o linie dreaptă se compune din cele două mișcări a căror rezultantă este ; adică este o metaforă sau o ficțiune paralelă adevărului. Orice gînd, oricît de artificial și complex, în măsura în care este prezent nemijlocit, este o simplă senzație fără părți și, de aceea, este în sine fără asemănare cu vreun altul, este incomparabil cu oricare altul și absolut *sui generis* [3]. Tot ce este total incomparabil cu orice altceva este total inexplicabil, deoarece explicația constă în a aduce lucrurile sub legi generale sau sub clase naturale. Ca urmare, orice gînd, în măsura în care este un simțămînt de un fel aparte, este pur și simplu un fapt ultim inexplicabil. Aceasta nu contrazice totuși postulatul meu potrivit căruia faptul ar trebui lăsat să rămînă inexplicabil ; deoarece, pe de o parte, nu putem niciodată gîndi : „Faptul acesta este prezent pentru mine“, căci, înainte de a avea timp să facem reflecția, senzația a trecut și, pe de altă parte, calitatea simțămîntului odată trecută nu mai putem niciodată

să o readucem aşa cum a fost ea *în şi pentru sine*, sau să ştim cum a fost ea *în sine*, sau chiar să descoperim existenţa acestei calităţi, decît printr-un corolar din teoria noastră generală despre noi înşine, şi deci nu în idiosincrazia sa, ci doar ca ceva prezent. Dar, fiind ceva prezent, simţămintele sînt toate la fel şi nu cer nici o explicaţie, din moment ce ele conţin doar ceea ce este universal. In felul acesta, nimic din ceea ce putem afirma cu adevărat despre simţăminte nu rămîne inexplicabil, ci doar ceva ce noi nu putem cunoaşte reflexiv. Astfel nu cădem în contradicţia de a face Mediatul nemediabil. În cele din urmă, nici un gînd prezent în mod real (care este un simplu simţămînt), nu are vreo semnificaţie, vreo valoare intelectuală (căci aceasta rezidă nu în ceea ce este efectiv gîndit, ci în elementele cu care acest gînd poate fi legat, prin gînduri ulterioare, în reprezentare), astfel încît semnificaţia unui gînd este ceva cu totul virtual. Se poate obiecta că, dacă nici un gînd nu are nici o semnificaţie, întreaga gîndire este lipsită de semnificaţie. Aceasta este însă o eroare similară cu a spune că, dacă în nici unul din spaţiile succesive pe care le umple un corp nu există loc pentru mişcare, atunci nu există loc pentru mişcare nici în întreg spaţiul. În nici un moment din starea mea de conştiinţă nu există cunoaştere sau reprezentare, dar în relaţia stărilor mele de conştiinţă din diferite momente există [4]. Pe scurt, Nemijlocitul (şi de aceea în sine Nesusceptibilul de a fi mediat, Neanalizabilul, Inexplicabilul, Nespiritualul) curge într-un flux continuu prin vieţile noastre ; este suma totală a conştiinţei, a cărei mediere, care este continuitatea sa, este realizată de o forţă reală efectivă, de dincolo de conştiinţă.

5.290 Prin urmare, există trei elemente ale gîndirii : în primul rînd, funcţia reprezentativă, care face din ea o *reprezentare ;* în al doilea rînd, aplicarea pur denotativă sau conexiunea

reală, care pune un gînd în *relație* cu altul ; și, în al treilea rînd, calitatea materială, sau felul cum este simțit, care conferă gîndului *calitatea* sa.

5.291 Că o senzație nu este în mod necesar o intuiție sau o primă impresie a simțirii, este foarte evident în cazul simțului frumosului ; și a fost demonstrat [mai sus], în cazul sunetului. Atunci cînd senzația de frumos este determinată de cunoștințe anterioare, ea se constituie întotdeauna ca predicat ; adică gîndim despre ceva că este frumos. Ori de cîte ori o senzație apare ca urmare a altora, inducția arată că senzațiile anterioare sînt mai mult sau mai puțin complicate. Astfel, senzația unui sunet anumit apare în urma combinării într-un anumit fel a impresiilor exercitate asupra diferiților nervi ai urechii și succedării lor cu o anumită rapiditate. Senzația de culoare depinde de succedarea cu regularitate și cu o anumită rapiditate a impresiilor exercitate asupra ochiului. Senzația de frumos se naște pe baza a numeroase alte impresii. Se va constata că aceasta este valabil în toate cazurile. În al doilea rînd, toate aceste senzații sînt simple în ele însele, sau mai simple decît senzațiile care le dau naștere. În consecință, o senzație este un predicat simplu luat în locul unui predicat complex ; cu alte cuvinte, ea îndeplinește funcția unei ipoteze. Dar principiul general potrivit căruia orice obiect de care ține o anumită senzație are o anumită serie complicată de predicate nu este un principiu determinat de rațiune (după cum am văzut) ci are caracter arbitrar. În mod corespunzător, clasa inferențelor ipotetice cu care se aseamănă nașterea unei senzații este aceea de raționare de la definiție la definit, în care premisa majoră are un caracter arbitrar. Numai că în acest mod de raționare, această premisă este determinată de convențiile de limbaj și exprimă împrejurarea în care un cuvînt urmează să fie folosit ; iar în formarea unei senzații ea este determinată

de constituția naturii noastre și exprimă împrejurările în care se ivește senzația sau un semn natural mental. Astfel, senzația, în măsura în care reprezintă ceva, este determinată, potrivit unei legi logice, de cunoștințe anterioare ; aceasta înseamnă însă că aceste cunoștințe determină existența unei senzații. Dar, în măsura în care senzația este un simplu simțămînt de un anumit fel, ea nu este determinată decît de o putere inexplicabilă, ocultă ; și, în această măsură, ea nu este o reprezentare, ci doar calitatea materială a unei reprezentări. Căci, întocmai așa cum în raționarea de la definiție la *definitum* este indiferent pentru logician cum va suna cuvîntul definit sau cîte litere va conține el, tot așa în cazul acestui cuvînt determinat de constituția noastră, felul simțirii ca atare nu este determinat de o lege internă. Așadar, simțirea ca simțire nu este decît *calitatea materială* a unui semn mental.

5.292 Nu există însă nici o senzație care să nu fie și o reprezentare, un predicat a ceva determinat logic de senzațiile ce o preced. Căci dacă există senzații care nu sînt predicate, ele sînt emoțiile. Orice emoție are un subiect. Dacă un om este furios, el își spune că un lucru oarecare este josnic și revoltător. Dacă este bucuros, își spune că „e încîntător". Dacă se miră, el spune că „e ciudat". Pe scurt, ori de cîte ori simte, el se gîndește la *ceva.* Chiar și pasiunile care nu au un obiect definit — precum melancolia — nu ajung la conștiință decît prin nuanța ce o dau *obiectelor gîndirii.* Ceea ce ne face să considerăm emoțiile ca fiind afecțiuni ale sinelui în mai mare măsură decît alte cunoștințe este faptul că le-am găsit mai dependente de starea noastră accidentală, de moment, decît alte cunoștințe ; ceea ce nu înseamnă însă decît că ele sînt cunoștințe prea înguste pentru a fi folositoare. Emoțiile, după cum se poate ușor observa, apar atunci cînd atenția ne este puternic atrasă de împrejurări complexe și de neconceput. Teama apare atunci

cînd nu ne putem prevedea soarta; bucuria, în cazul unor senzaţii indescriptibile şi deosebit de complexe. Dacă există unele indicii că ceva, de mare interes pentru mine şi a cărui apariţie am anticipat-o, poate să nu aibă loc, şi dacă, după ce am cîntărit probabilităţile, am luat precauţiuni şi m-am străduit să obţin alte informaţii, m-am văzut incapabil de a ajunge la o concluzie stabilă oarecare cu privire la viitor, în locul inferenţei intelectuale ipotetice se naşte sentimentul de *anxietate*. Cînd se întîmplă ceva ce nu pot explica, mă *mir*. Cînd mă străduiesc să realizez ceea ce nu pot realiza niciodată, o plăcere în viitor, eu *sper*. „Nu te înţeleg" este expresia unui om furios. Indescriptibilul, inefabilul, incomprehensibilul stîrnesc de obicei emoţie; nimic nu este însă la fel de liniştitor precum o explicaţie ştiinţifică. În felul acesta o emoţie este întotdeauna un predicat simplu pe care printr-o operaţie intelectuală îl substitui unui predicat foarte complicat. Or, dacă ţinem cont de faptul că un predicat foarte complicat reclamă o explicaţie cu ajutorul unei ipoteze, că această ipoteză trebuie să fie un predicat mai simplu pus în locul predicatului complex şi că atunci cînd avem o emoţie o ipoteză în sensul strict al cuvîntului abia dacă mai este posibilă — atunci analogia rolurilor jucate de emoţie şi ipoteză este foarte izbitoare. Între o emoţie şi o ipoteză intelectuală există, e drept, diferenţa că în cazul celei din urmă este justificat să spunem că predicatul complex este adevărat despre orice lucru la care se poate aplica predicatul simplu ipotetic; în timp ce, în cazul unei emoţii, aceasta este o propoziţie pentru care nu se poate oferi nici un temei, ea fiind determinată doar de constituţia noastră emoţională. Această diferenţă corespunde însă tocmai diferenţei dintre ipoteză şi raţionarea de la definitie la *definitum* şi s-ar părea astfel că emoţia nu este altceva decît senzatie. Cu toate acestea, există, se pare, o diferenţă între

emoţie şi senzaţie, pe care aş enunţa-o în felul următor :

5.293 Există un oarecare temei pentru a admite că fiecărui simţămînt din noi îi corespunde în corpurile noastre o mişcare. Această proprietate a semnului-gînd, întrucît nu are nici o dependenţă raţională de semnificaţia semnului, poate fi comparată cu ceea ce am numit calitatea materială a semnului ; ea diferă însă de aceasta din urmă în măsura în care nu este esenţialmente necesar ca ea să fie simţită pentru ca să existe vreun semn-gînd. În cazul unei senzaţii, mulţimea impresiilor care o preced şi o determină nu este de felul celei căreia îi corespunde o mişcare corporală ce vine de la un ganglion mare sau de la creier, şi probabil din această cauză senzaţia nu produce o agitaţie puternică în organism ; senzaţia însăşi nu este un gînd cu o influenţă foarte puternică asupra fluxului gîndirii decît în virtutea informaţiei pe care i-o poate oferi. Pe de altă parte, o emoţie apare mult mai tîrziu în dezvoltarea gîndului, vreau să spun mai departe de primul început al cunoştinţei obiectului său, şi gîndurilor care o determină le corespund deja mişcări în creier sau în ganglionul principal ; ca urmare, ea produce mişcări ample în corp şi, independent de valoarea sa reprezentativă, marchează puternic fluxul gîndirii. Mişcările animale la care mă refer sînt, evident, în primul rînd : înroşirea, pălirea, privirea fixă, surîsul, încruntarea, bosumflarea, rîsul, plînsul, suspinul, zvîrcolirea, tresărirea, tremuratul, înmărmurirea, oftatul, pufnitul, ridicarea din umeri, geamătul, strîngerea de inimă, tremurul, inflamarea inimii etc., etc. La acestea se pot adăuga, probabil, în al doilea rînd, alte acţiuni mai complicate care, cu toate acestea, se nasc dintr-un impuls direct şi nu în urma unei deliberări.

5.294 Ceea ce deosebeşte atît senzaţiile propriu-zise cît şi emoţiile de simţirea unui gînd este aceea că în cazul primelor două calitatea

materială iese în evidență deoarece gîndul nu are nici o relație de rațiune cu gîndurile care îl determină, relație care există în ultimul caz și îndepărtează de la atenția acordată simplului simțămînt. Prin aceea că nu există nici o relație de rațiune cu gîndurile care determină vreau să spun că nu există nimic în conținutul gîndului care să explice de ce s-ar naște el doar cu ocazia acestor gînduri care îl determină. Dacă există o astfel de relație de rațiune, dacă gîndul este esențialmente limitat în aplicarea sa la aceste obiecte, atunci el cuprinde alt gînd decît el însuși; cu alte cuvinte, el este atunci un gînd complex. Un gînd care nu este complex nu poate fi, așadar, altceva decît o senzație sau emoție, neavînd caracter rațional. Aceasta se abate de la convingerea comună potrivit căreia conceptele cele mai înalte și metafizice sînt absolut simple. Voi fi întrebat cum ar urma să fie analizat un concept cum e cel de *ființă* sau dacă pot defini *unu*, *doi* și *trei* fără a intra în cerc vicios. Sînt gata să admit că nici unul din aceste concepte nu poate fi separat în alte două concepte mai înalte decît el însuși și, ca urmare, admit în acest sens fără rezerve că anumite noțiuni foarte metafizice și eminamente intelectuale sînt absolut simple. Dar, deși aceste concepte nu pot fi definite prin gen și specie, există alt mod în care ele pot fi definite. Orice determinare se produce prin negare; orice caracteristică o putem recunoaște, în primul rînd, doar punînd un obiect care o posedă în comparație cu un obiect care nu o posedă. Prin urmare, un concept care ar fi deplin universal în toate privințele ar fi de nerecunoscut și imposibil. Nu dobîndim conceptul Ființei, în sensul implicat în copulă, observînd că toate lucrurile la care ne putem gîndi au ceva în comun, deoarece nu există un astfel de lucru care să poată fi observat. Îl obținem reflectînd asupra semnelor-cuvinte sau gînduri ⟨*signs-words or thoughts*⟩; observăm că diferite predicate pot

fi ataşate aceluiaşi subiect şi că fiecare face aplicabil un concept oarecare subiectului ; ne imaginăm apoi că ar fi ceva ce este adevărat despre un subiect doar pentru că acestuia i se ataşează un predicat (indiferent care) — şi numim aceasta Fiinţa. Conceptul fiinţei este, prin urmare, un concept despre un semn — un gînd sau un cuvînt — şi dat fiind că nu este aplicabil oricărui semn el nu este, în primă instanţă, universal, deşi este universal în aplicarea sa mijlocită la lucruri. Fiinţa, aşadar, poate fi definită ; ea poate fi definită, de exemplu, ca ceea ce este comun obiectelor incluse în orice clasă şi obiectelor neincluse în aceeaşi clasă. Dar nu este nimic nou în a spune despre conceptele metafizice că ele sînt în primul rînd şi fundamental gînduri despre cuvinte sau gînduri despre gînduri ; este atît doctrina lui Aristotel (ale cărui categorii sînt părţi de vorbire) cît şi cea a lui Kant (ale cărui categorii sînt caracteristici ale diferitelor feluri de propoziţii).

5.295 Senzaţia şi puterea de abstracţie sau atenţie pot fi considerate într-un anumit sens singurele constituente ale gîndirii. Dat fiind că am analizat-o pe prima, să încercăm acum o analiză a celei din urmă. Prin forţa atenţiei se pune accent pe unul din elementele obiective ale conştiinţei. De aceea, acest accent nu este el însuşi un obiect al conştiinţei nemijlocite ; şi în această privinţă el se deosebeşte cu totul de un sentiment. Ca urmare, dat fiind că accentul constă, cu toate acestea, dintr-un efect asupra conştiinţei, şi astfel nu poate exista decît în măsura în care ne afectează cunoaşterea, şi dat fiind că un act nu poate fi presupus a determina ceea ce îl precedă în timp, acest act nu poate consta decît din capacitatea pe care cunoştinţa accentuată o are de a produce un efect asupra memoriei sau de a influenţa în vreun alt fel gîndirea ulterioară. Aceasta se confirmă prin faptul că atenţia este o chestiune de cantitate continuă ; căci cantitatea continuă,

după cîte ştim, se reduce, în ultimă analiză, la timp. Corespunzător, constatăm că atenţia are într-adevăr un mare efect asupra gîndirii noastre ulterioare. In primul rînd, ea afectează puternic memoria, un gînd fiind ţinut minte cu atît mai mult cu cît atenţia ce i s-a acordat la origine este mai mare. In al doilea rînd, cu cît atenţia este mai mare, cu atît conexiunea este mai strînsă şi cu atît succesiunea logică a gîndirii este mai riguroasă. În al treilea rînd, prin atenţie, un gînd uitat poate fi resuscitat. Din aceste fapte tragem concluzia că atenţia este capacitatea prin care gîndirea dintr-un moment este legată şi pusă în relaţie cu gîndirea din alt moment ; sau, pentru a aplica conceptul gîndului ca semn, că ea este *aplicarea* pur *demonstrativă* a unui semn-gînd.

5.296 Atenţia este deşteptată atunci cînd acelaşi fenomen apare în ocazii diferite sau acelaşi predicat în subiecte diferite. Noi vedem că A are o anumită caracteristică, pe care o au şi B şi C ; aceasta ne stimulează atenţia astfel încît spunem : „*Acestea* au această caracteristică". Astfel, atenţia este un act de inducţie ; este însă o inducţie care nu ne sporeşte cunoaşterea deoarece „acestea" ale noastre nu acoperă altceva decît cazurile înregistrate. Este, pe scurt, un raţionament prin enumerare.

5.297 Atenţia produce efecte asupra sistemului nervos. Aceste efecte sînt deprinderi sau asociaţiuni nervoase. O deprindere ia naştere atunci cînd, după ce am avut senzaţia îndeplinirii unui anumit act, *m*, în diferite ocazii *a*, *b*, *c*, ajungem să facem acelaşi lucru la fiecare apariţie a evenimentului general *l* pentru care *a*, *b* şi *c* sînt cazuri speciale. Cu alte cuvinte, cunoştinţa potrivit căreia :

Fiecare caz al lui *a*, *b* şi *c* este un caz al lui *m*, determină cunoştinţa că

Fiecare caz al lui *l* este un caz al lui *m*. Astfel, formarea unei deprinderi este o inducţie şi este, din acest motiv, legată în mod necesar de atenţie sau abstracţie. Acţiunile vo-

luntare rezultă din senzațiile produse de deprinderi, așa cum acțiunile instinctive rezultă din natura noastră originară.

5.298 Am văzut, așadar, că orice fel de modificare a conștiinței — Atenția, Senzația și Înțelegerea — este o inferență. Se poate eventual obiecta că inferența are de-a face doar cu termeni generali și că, deci, o imagine sau o reprezentare absolut singulară nu poate fi inferată.

5.299 „Singular" și „individual" sînt termeni echivoci. Un singular poate să însemne ceea ce se poate afla doar într-un singur loc, într-un anumit moment. În acest sens el nu este opus generalului. *Soarele* este în acest sens un singular, dar, așa cum se explică în orice tratat bun de logică, el este un termen general. Eu pot avea un concept foarte general despre Hermolaus Barbarus dar, cu toate acestea, mi-l pot reprezenta doar ca fiind într-un anume loc și timp. Atunci cînd se spune despre o imagine că este singulară, se înțelege că ea este absolut determinată, în toate privințele. Orice caracteristică posibilă, sau negativul acesteia, trebuie să fie adevărate despre o astfel de imagine. În cuvintele celui mai proeminent exponent al acestei doctrine, imaginea unui om „trebuie să fie aceea a unui om alb, negru sau galben; drept sau gîrbov; înalt, scund sau de înălțime mijlocie". Ea trebuie să fie a unui om cu gura deschisă sau închisă, al cărui păr este exact de o anumită nuanță și a cărui figură are exact anumite proporții. Nici o susținere a lui Locke nu a fost atît de atacată de către toți cei care manifestă preferință pentru imagini precum aceea în care el neagă că „ideea" unui triunghi trebuie neapărat să fie a unui triunghi fie obtuzunghic, fie dreptunghic, fie ascuțitunghic. De fapt, imaginea unui triunghi nu poate fi decît a unui triunghi ale cărui unghiuri au, fiecare, un anumit număr de grade, minute și secunde.

5.300 Astfel stînd lucrurile, este limpede că nici un om nu are o imagine *adevărată* despre drumul spre slujba lui sau despre orice alt lucru real. La drept vorbind, el nu are o imagine despre acesta decît dacă poate nu numai să-l recunoască, ci și să-l imagineze (adevărat sau fals) în toate detaliile sale infinite. Aceasta fiind situația, devine foarte îndoielnic dacă avem vreodată în imaginația noastră ceea ce se cheamă o imagine. Cititorule, privește, te rog, o carte de un roșu intens sau un alt obiect viu colorat și apoi închide-ți ochii și spune dacă *vezi* respectiva culoare, intensă sau ștearsă — dacă, în fond, mai e vorba aici de vedere. Hume și ceilalți discipoli ai lui Berkeley susțin că nu există nici o diferență între vederea și amintirea cărții roșii decît în „gradele lor diferite de forță și vivacitate". „Culorile pe care le folosește memoria", spune Hume, „sînt slabe și șterse comparativ cu cele în care sînt îmbrăcate percepțiile noastre originare". Dacă aceasta ar fi o determinare corectă a deosebirii, ar trebui să ne amintim cartea ca fiind mai puțin roșie decît este ; în timp, ce în fapt, ne amintim culoarea cu foarte mare precizie cîteva clipe (cititorule, verifică, te rog, această afirmație), deși nu vedem ceva de genul acesta. Nu păstrăm absolut nimic din culoare decît *conștiința că am putea-o recunoaște*. Ca o altă probă a acestui fapt vreau să-i cer cititorului să încerce un mic experiment. Să-și evoce, dacă poate, imaginea unui cal — nu a unuia pe care l-a văzut vreodată, ci a unuia imaginar — și înainte de a citi mai departe să-și fixeze, prin contemplare, imaginea în memorie... [sic]. A făcut cititorul cum i s-a cerut ? Căci țin să spun că nu este cinstit să citească mai departe fără să fi făcut aceasta. Acum, cititorul poate spune în general ce culoare a avut calul : cenușie, maronie sau neagră. Probabil că el nu poate spune însă *precis* ce nuanță avea. El nu poate stabili aceasta atît de exact pe cît ar putea-o face imediat după ce ar *vedea* un ast-

fel de cal. Dar, dacă el a avut în minte o imagine ce avea în egală măsură o culoare generală şi o nuanţă particulară, de ce aceasta din urmă i-a dispărut atît de instantaneu din memorie în timp ce prima îi rămîne încă? Se poate răspunde că uităm întotdeauna detaliile înaintea caracteristicilor mai generale; dar faptul că acest răspuns este insuficient este dovedit, cred, de extrema disproporţie dintre timpul în care ne amintim nuanţa exactă a ceva privit, comparativ cu acea pierdere instantanee din minte a nuanţei exacte a lucrului imaginat în condiţiile în care vivacitatea amintirii lucrului văzut este doar cu puţin superioară celei a amintirii lucrului imaginat.

5.301 Nominaliştii schimbă, cred eu, întrebarea dacă pot gîndi un triunghi fără a gîndi *că* el este fie echilateral, fie isoscel, fie scalen, cu întrebarea dacă pot gîndi un triunghi fără a gîndi *dacă* el este echilateral, isoscel sau scalen.

5.302 Este important să ne aducem aminte că nu avem vreo capacitate intuitivă de a distinge între un mod subiectiv de cunoaştere şi altul; şi, ca urmare, credem adesea că ceva ne este prezentat ca o imagine, în timp ce, în realitate, este construit din date puţine de către intelectul nostru. Este cazul viselor, dovedit de frecventa imposibilitate de a face o prezentare inteligibilă a vreunuia, fără a adăuga ceva ce simţim că nu a fost în acel vis. Multe vise din care memoria în stare trează face poveşti elaborate şi consistente trebuie să fi fost, probabil, în fapt, simple combinaţii ale acestor simţăminte ale abilităţii de a recunoaşte un lucru sau altul, la care tocmai m-am referit.

5.303 Voi merge acum atît de departe încît voi spune că nici chiar în percepţia reală nu avem imagini. Va fi suficient să dovedesc aceasta în cazul vederii. Căci dacă nu vedem un tablou atunci cînd privim un obiect, nu se va pretinde că auzul, pipăitul şi celelalte simţuri sînt superioare vederii în această privinţă. Fap-

tul că tabloul nu este pictat pe nervii retinei este absolut sigur dacă, așa cum ne informează fiziologii, acești nervi sînt aidoma unor vîrfuri de ac îndreptate spre lumină și aflate între ele la distanțe considerabil mai mari decît *minimum visibile*. Același lucru este dovedit de faptul că nu sîntem în stare să percepem existența unei pete mari, oarbe, în mijlocul retinei. Deci, dacă avem un tablou în fața noastră atunci cînd vedem, el este un tablou construit de intelect la sugestia unor senzații anterioare. Presupunînd că aceste senzații sînt semne, intelectul, prin raționare pornind de la ele, ar putea realiza întreaga cunoaștere a lucrurilor exterioare pe care o dobîndim prin vedere, în timp ce senzațiile sînt cu totul improprii pentru a forma o imagine sau reprezentare absolut determinată. Dacă avem o asemenea imagine sau tablou, trebuie să avem în minte o reprezentare a unei suprafețe care este doar o parte a fiecărei suprafețe pe care o vedem și trebuie să vedem că fiecare parte, oricît de mică, are o anume culoare. Dacă ne uităm de la o oarecare distanță la o suprafață cu picățele, aparent nu sesizăm că ea este cu picățele sau nu ; dar dacă avem o imagine în fața noastră, ea trebuie să ne apară fie cu picățele, fie fără. Pe de altă parte, prin educație ochiul ajunge să distingă diferențe foarte mici de culoare. Dacă vedem însă numai imagini absolut determinate, ar trebui să vedem atît înainte cît și după ce ochiul ne este antrenat, fiecare culoare, ca fiind în mod precis o nuanță sau alta. Astfel, a presupune că avem în fața noastră o imagine atunci cînd vedem este nu numai o ipoteză ce nu explică absolut nimic, ci una care creează în realitate dificultăți, ce reclamă noi ipoteze pentru a fi deslușite.

5.304 Una din aceste dificultăți se naște din faptul că detaliile nu sînt atît de ușor de deosebit pe cît împrejurările generale și sînt uitate înaintea lor. Conform acestei teorii, trăsăturile generale există în detalii : detaliile sînt, de

fapt, întregul tablou. Pare deci foarte ciudat ca ceea ce există doar secundar în tablou produce o mai mare impresie decît tabloul însuşi. Este adevărat ca într-un tablou vechi detaliile nu sînt uşor desluşite ; aceasta se întîmplă însă pentru că ştim că patina este rezultatul timpului şi nu face parte din tabloul însuşi. Nu există nici o dificultate în desluşirea detaliilor tabloului, aşa cum arată el în prezent ; singura dificultate este aceea de a ghici cum arăta el în trecut. Dacă însă avem un tablou pe retină, cele mai mici detalii sînt prezente în el în egală măsură ca schiţa generală şi semnificaţia ei, ba chiar mai mult. Cu toate acestea, ceea ce trebuie văzut în realitate este extrem de greu de recunoscut, în timp ce ceea ce este doar abstras din ce este văzut este foarte evident.

5.305 Argumentul decisiv împotriva ideii că avem imagini sau reprezentări absolut determinate în percepţie este, însă, că în cazul acesta, fiecare reprezentare de acest fel ar conţine materialele pentru o cantitate infinită de cunoaştere conştientă, dar de care, cu toate acestea, nu devenim niciodată conştienţi. Or, nu are nici un sens afirmaţia că există în intelectul nostru ceva care nu are niciodată nici cel mai mic efect asupra a ceea ce sîntem conştienţi că ştim. Tot ce se poate spune este că atunci cînd vedem sîntem puşi într-o situaţie în care sîntem în stare să obţinem o cantitate foarte mare, poate nedefinit de mare, de cunoaştere cu privire la calităţile vizibile ale obiectelor.

5.306 Mai mult, că percepţiile nu sînt absolut determinate şi singulare reiese clar din faptul că fiecare simţ este un mecanism abstractiv. Vederea singură ne informează doar despre culori şi forme. Nimeni nu poate pretinde că imaginile vizuale sînt determinate în raport cu gustul. Ele sînt, prin urmare, atît de generale încît nu sînt nici dulci, nici nedulci, nici amare, nici neamare, nici gustoase şi nici insipide.

5.307 Întrebarea următoare este dacă avem vreun concept general altfel decît în judecăţi. În percepţie, unde cunoaştem un lucru ca existînd, este clar că există o judecată potrivit căreia lucrul există, din moment ce simplul concept general al unui lucru nu este în nici un caz o cunoaştere a lui ca existent. Cu toate acestea, s-a spus de obicei că putem evoca orice concept fără a face vreo judecată ; se pare însă că în acest caz presupunem doar în mod arbitrar că avem o experienţă. Pentru a concepe numărul 7, presupun, adică fac în mod arbitrar ipoteza sau judecata, că există anumite puncte în faţa ochilor mei şi judec că acestea sînt 7. Aceasta pare a fi modalitatea cea mai simplă şi mai raţională de a privi problema, şi pot să adaug că ea a fost adoptată de logicienii cei mai buni. Dacă astfel stau lucrurile, ceea ce se cunoaşte sub numele de asociaţie de imagini este în realitate o asociaţie de judecăţi. Se spune că asociaţia de idei se desfăşoară în conformitate cu trei principii — cel al asemănării, al contiguităţii şi al cauzalităţii. Ar fi însă la fel de adevărat să se spună că ceea ce denotă semnele se bazează pe cele trei principii ale asemănării, contiguităţii şi cauzalităţii. Nu poate exista nici o îndoială că orice lucru *este* un semn pentru orice îi este asociat prin asemănare, contiguitate sau cauzalitate ; şi nu poate exista nici o îndoială că orice semn aminteşte lucrul semnificat. Asociaţia de idei constă, prin urmare, în aceea că o judecată prilejuieşte altă judecată, al cărei semn şi este. Or, aceasta nu este nici mai mult nici mai puţin decît inferenţă.

5.308 Tot ceea ce ne interesează cît de cît creează în noi o emoţie particulară proprie, oricît de mică. Această emoţie este un semn şi un predicat al lucrului. Or, atunci, cînd ne este prezentat un lucru care se aseamănă cu acest lucru, ia naştere o emoţie similară ; ca urmare, inferăm numaidecît că acesta din urmă este asemănător cu primul. Un logician formal din

vechea școală poate spune că în logică nici un termen nu poate intra în concluzie fără să fi fost conținut în premise și, din această cauză, sugestia a ceva nou trebuie să fie esențial diferită de inferență. Eu răspund, însă, că această regulă a logicii se aplică doar raționamentelor care sînt numite, din punct de vedere tehnic, complete. Putem raționa și raționăm într-adevăr :

Ilie a fost un om ;
∴ El a fost muritor.

Iar acest raționament este exact la fel de valid ca și silogismul complet, deși el este astfel doar pentru că premisa majoră a acestuia din urmă se întîmplă să fie adevărată. Dacă trecerea făcută de cineva de la judecata „Ilie a fost un om“, la judecata „Ilie a fost muritor“, fără a-și spune efectiv în sinea sa că „Toți oamenii sînt muritori“ nu este recunoscută drept o inferență, înseamnă că termenul „inferență“ este folosit într-un sens atît de restrîns încît inferențele abia dacă apar în afara unei cărți de logică.

5.309 Ceea ce s-a spus aici despre asociația prin asemănare este valabil pentru orice asociație. Orice asociație se realizează prin semne. Fiecare lucru are calitățile sale subiective sau emoționale, care sînt atribuite fie în mod absolut, fie relativ, fie prin convenție oricărui lucru care este un semn al său. Astfel, raționăm :

Semnul este astfel și astfel ;
Semnul este acel obiect

Această concluzie capătă totuși o modificare, datorată altor considerații, astfel încît devine :

Semnul este aproximativ (este reprezentativ pentru) acel lucru.

5.310 Ajungem la examinarea ultimului principiu din cele patru ale căror consecințe urma să le trasăm ; anume : absolut incognoscibilul este în mod absolut de neconceput. Persoane foarte competente probabil că au fost convinse

cu mult timp în urmă că, pe baza principiilor carteziene, realitățile înseși ale lucrurilor nu pot fi niciodată cunoscute. De aici izbucnirea esențialmente anticarteziană a idealismului, în orice direcție, fie printre empiriști (Berkeley, Hume), fie printre noologiști (Hegel, Fichte). Principiul adus acum în discuție este în mod direct idealist ; căci, din moment ce semnificația unui cuvînt este conceptul pe care îl vehiculează, absolut incognoscibilul nu are nici o semnificație, deoarece lui nu i se atașează nici un concept. De aceea, el este un cuvînt fără semnificație ; și, în consecință, tot ce este desemnat prin indiferent ce termen ca „realul" este cognoscibil într-o oarecare măsură, fiind astfel de natura unei cunoștințe, în sensul obiectiv al acestui termen.

5.311 În orice moment sîntem în posesia unei anumite informații, adică în posesia unor cunoștințe care au fost derivate logic prin inducție și ipoteză din cunoștințe anterioare, care sînt mai puțin generale, mai puțin distincte și despre care avem o conștiință mai puțin vie. Acestea, la rîndul lor, au fost derivate din altele și mai puțin generale, mai puțin distincte si mai puțin vii ; si așa mai departe, înapoi, pînă la primul ideal [5], care este cu totul singular și cu totul în afara conștiinței. Acest prim ideal este lucrul-în-sine particular. El nu există *ca atare*. Cu alte cuvinte, nu există nici un lucru-în-sine în sensul de a nu fi relativ la intelect, deși lucrurile care sînt relative la intelect pot fi astfel, fără îndoială, chiar făcînd abstracție de această relație. Cunoștințele care ajung astfel la noi prin această serie infinită de inducții și ipoteze (care deși infinită *a parte ante logice* este totuși asemenea unui singur proces continuu, care are un început *în timp)* sînt de două feluri, cele adevărate și cele neadevărate, sau cunoștințe ale căror obiecte sînt *reale* și cele ale căror obiecte sînt *nereale*. Și ce înțelegem prin real ? Este un concept pe care trebuie că l-am avut prima dată atunci cînd am descoperit că

există un nereal, o iluzie. Adică, atunci cînd ne-am corectat pentru prima dată pe noi înșine. Or, distincția pe care doar acest fapt a reclamat-o în mod logic era între un *ens* relativ la determinări private, interne, la negările aparținînd idiosincraziei, și un *ens* așa cum s-ar prezenta după ce va fi trecut suficient timp. Realul, așadar, este cel la care duc, în cele din urmă, mai devreme sau mai tîrziu, informația și raționarea și care, de aceea, este independent de capriciile mele sau ale dumneavoastră. Astfel, originea însăși a conceptului realității arată că el implică în mod esențial ideea unei COMUNITĂȚI, a unei comunități fără limite precise și capabilă de o creștere definită a cunoașterii. Astfel încît cele două serii de cunoștințe — realul și nerealul — constau din cunoștințele pe care, într-un timp suficient de îndepărtat în viitor, comunitatea va continua mereu să le reafirme; respectiv, din acelea care, în aceleași condiții, vor fi de la o vreme mereu negate. Dar o propoziție a cărei falsitate nu poate fi niciodată descoperită și a cărei eroare este din această cauză absolut incognoscibilă, nu conține, pe baza principiului nostru, absolut nici o eroare. În consecință, ceea ce este gîndit în aceste cunoștințe este realul, așa cum este el în realitate. Nu există nimic, așadar, care să ne împiedice să cunoastem lucrurile exterioare așa cum sînt ele în realitate și este foarte probabil că le cunoaștem în felul acesta în nenumărate cazuri, deși nu putem fi niciodată absolut siguri că într-un caz particular dat le cunoaștem astfel.

5.312 Dar, din moment ce nici una din cunoștințele pe care le posedăm nu este absolut determinată, rezultă că generalul trebuie să aibă o existență reală. Acest realism scolastic este de obicei considerat a fi o credință în ficțiuni metafizice. Însă, în fapt, realist este pur și simplu acela care nu cunoaște vreo realitate mai ascunsă decît este cea reprezentată într-o reprezentare adevărată. Ca urmare, din moment

ce cuvîntul „om“ este adevărat despre ceva, ceea ce înseamnă cuvîntul „om“ este real. Nominalistul trebuie să admită că „om“ este cu adevărat aplicabil la ceva ; el crede însă că dedesubtul acestuia există un lucru în sine, o realitate incognoscibilă. Ficţiunea metafizică este a lui, a nominalistului. Nominaliştii moderni sînt în cea mai mare parte oameni superficiali, care nu ştiu, aşa cum au ştiut mai temeinicii Roscellinus şi Occam, că o realitate care nu are nici o reprezentare este o realitate fără nici o relaţie şi nici o calitate. Argumentul suprem al nominalismului este că nu există om dacă nu există oameni individuali. Aceasta nu afectează însă realismul lui Scotus ; pentru că, deşi nu există un om despre care să poată fi negate toate celelalte determinări, există totuşi un om, abstracţie făcînd de toate celelalte determinări. Există o diferenţă reală între om considerat independent de ceea ce pot să fie celelalte determinări şi om cu o serie particulară de determinări, deşi, fără îndoială, această diferenţă este doar una relativă la intelect şi nu *in re*. Aceasta este poziţia lui Scotus. Obiecţia celebră a lui Occam este că nu poate exista o distincţie reală care să nu fie *in re*, în lucrul-în-sine ; această obiecţie suferă însă de circularitate, căci ea însăşi se bazează doar pe ideea că realitatea este ceva independent de relaţia reprezentativă.

5.313 Aceasta fiind natura realităţii în general, din ce anume constă realitatea spiritului ? După cum am văzut, conţinutul conştiinţei, întreaga manifestare fenomenală a spiritului, este un semn rezultat din inferenţă. Ca urmare, pe baza principiului nostru potrivit căruia incognoscibilul nu există, astfel încît manifestarea fenomenală a unei substanţe este substanţa, trebuie să conchidem că spiritul este un semn care se dezvoltă potrivit legilor inferenţei. Ce deosebeşte un om de un cuvînt ? Există o deosebire, fără îndoială. Calităţile materiale, forţele ce constituie aplicarea pur deno-

tativă și semnificația semnului uman sînt toate extrem de complicate în comparație cu cele ale cuvîntului. Aceste diferențe sînt însă doar relative. Despre ce altceva mai este vorba ? Se poate spune că omul este conștient, în timp ce cuvîntul nu este. Conștiința este însă un termen foarte vag. Ea poate însemna acea emoție care însoțește reflecția că avem o viață animală. Aceasta este o conștiință care este obscură atunci cînd viața animală este în declin, la bătrînețe sau în somn, dar care nu este obscură atunci cînd viața spirituală este în declin ; care este cu atît mai vie cu cît omul este un *animal* mai bun, dar nu și cu cît el este un *om* mai bun. Nu atribuim această senzație cuvintelor, deoarece există temei pentru a crede că ea depinde de posesia unui corp animal. Dar această conștiință, fiind o simplă senzație, este doar o parte a *calității materiale* a semnului-om. Pe de altă parte, conștiința este uneori folosită pentru a semnifica acel *Eu gîndesc*, sau unitatea în gîndire ; unitatea nu este însă nimic altceva decît consistență sau recunoașterea acesteia. Consistența aparține fiecărui semn, în măsura în care el este un semn ; și, de aceea, orice semn, din moment ce semnifică în primul rînd faptul că este un semn, își semnifică propria sa consistență. Semnul om dobîndește informație și ajunge să semnifice mai mult decît înainte. La fel fac însă cuvintele. Electricitate nu semnifică mai mult acum decît în timpul lui Franklin ? Omul face cuvîntul și cuvîntul nu înseamnă nimic în afară de ceea ce îl face omul să însemne, și aceasta doar pentru un alt om. Dar, din moment ce omul nu poate gîndi decît cu ajutorul cuvintelor sau al altor simboluri exterioare, acestea s-ar putea întoarce să-i spună : „Tu nu poți să semnifici nimic în afară de ceea ce te-am învățat noi, și atunci doar în măsura în care adresezi un cuvînt ca interpretant al gîndului tău.“ Urmează de aici că, de

fapt, oamenii și cuvintele se educă reciproc; orice sporire a informației omului implică și este implicată de o sporire corespunzătoare a informației unui cuvînt.

5.314 Pentru a nu obosi cititorul ducînd această paralelă prea departe, mă mulțumesc să spun că nu există absolut nici un element al conștiinței unui om care să nu aibă ceva care să-i corespundă în cuvînt, iar motivul este evident: cuvîntul sau semnul pe care îl folosește omul *este* omul însuși. Căci, așa cum faptul că orice gînd este un semn, luat în legătură cu faptul că viața este un șir de gînduri, dovedește că omul este un semn, tot așa faptul că fiecare gînd este un semn *exterior* dovedește că omul este un semn exterior. Ceea ce înseamnă că omul și semnul exterior sînt identici în același sens în care cuvintele *homo* și *om* sînt identice. Astfel limba mea este suma totală a sinelui meu, căci omul este gîndul.

5.315 Omului îi este greu să înțeleagă aceasta, pentru că el stăruie în a se identifica cu voința sa, cu puterea sa asupra organismului animal, cu forța brută. Or, organismul nu este decît un instrument de gîndire. Identitatea unui om constă însă din *consistența* a ceea ce face și gîndește el, iar consistența este caracteristica intelectuală a unui lucru, adică este calitatea sa de a exprima ceva.

5.316 În sfîrșit, întocmai cum realitatea unui lucru oarecare este ceea ce ajungem să știm că este el în starea ideală în care am dispune de informația completă, așa încît realitatea depinde de decizia ultimă a comunității, tot astfel gîndul este ceea ce este doar în virtutea faptului că el se adresează unui gînd viitor, care, în valoarea sa ca gînd, îi este identic, deși e mai dezvoltat. În felul acesta, existența gîndului în momentul actual depinde de ceea ce urmează să se petreacă de aici înainte; el are, așadar, doar o existență potențială, dependentă de gîndirea viitoare a comunității.

5.317 Din moment ce existenţa sa particulară se manifestă doar prin ignoranţă şi eroare, omul ca individ, în măsura în care el mai înseamnă ceva cînd e considerat separat de semenii săi şi de ceea ce el şi ei urmează să fie, este doar negaţie. Acesta este omul :

„...om mîndru,
Neştiutor cînd ştie mai vîrtos,
Ca sticla fraged..." *

(Some Consequences of Four Incapacities studiu publicat iniţial în „Journal of Speculative Philosophy", Vol. 2, pp. 140—157, 1868)

* W. Shakespeare, *Măsură pentru măsură*, act. II, scena a II-a ; v. L. Leviţchi şi D. Duţescu, *Shakespeare — Antologie bilingvă*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 462.

FIXAREA CONVINGERII *

I

5.358 Sînt puţini cei care vor să studieze logica, pentru că fiecare își imaginează că este destul de priceput în arta raționării. Constat însă că această satisfacţie se limitează la propria raţionare și nu se extinde la aceea a altora

5.359 Dintre toate facultăţile noastre, deplina stăpînire a puterii de a face raţionamente este cea la care ajungem cel mai tîrziu, căci aceasta nu este atît un dar natural, cît o artă care presupune un îndelungat și dificil exerciţiu. Istoria practicării ei ar oferi un subiect generos pentru o carte. După modelul romanilor, în școlile medievale logica era pusă imediat după gramatică în ordinea obiectelor de studiu ale unui tînăr, fiind socotită foarte ușoară. Așa cum au înțeles-o medievalii, ea chiar era ușoară. Principiul său fundamental, potrivit lor, era acela că orice cunoaștere se bazează fie pe autoritate, fie pe raţiune, dar că tot ceea ce este dedus de raţiune depinde în cele din urmă de o premisă derivată din autoritate. În consecinţă, de îndată ce un tînăr

---

* Traducerea termenului *belief* s-a făcut în majoritatea cazurilor cu *convingere*. În unele fragmente, însă, avînd în vedere contextul, cît și filiaţia gîndirii (Peirce a cunoscut analiza lui Kant a așa-numitei „credinţe pragmatice" și a preluat-o) am tradus *belief* cu *credinţă*. Este limpede că în acest sens termenul „credinţă" are o semnificaţie specială, fiind vorba, în fapt, de o convingere în valoarea, în fond practică, a unei idei.

era instruit în procedura silogistică, bagajul său de instrumente intelectuale era considerat complet.

5.360 Roger Bacon, acel intelectual remarcabil care a fost aproape un om de știință la mijlocul secolului al treisprezecelea, vedea în concepția scolasticilor asupra raționării doar un obstacol în calea adevărului. El considera că numai din experiență se poate învăța ceva — teză care nouă ne pare astăzi ușor de înțeles căci generațiile anterioare ne-au transmis o concepție distinctă asupra experienței; teză care i-a părut și lui perfect clară deoarece dificultățile pe care le implică ea nu ieșiseră încă la iveală. El credea că cea mai bună dintre toate experiențele este iluminarea interioară, care ne învață multe lucruri despre natură pe care simțurile exterioare nu le-ar putea descoperi niciodată, ca, de pildă, transsubstanțierea pîinii.

5.361 Patru secole mai tîrziu, celălalt, mai celebrul Bacon, în prima carte din lucrarea sa *Novum Organum*, și-a prezentat clar concepția asupra experienței, care, după el, era ceva ce trebuie să fie deschis verificării și reexaminării. Dar, deși concepția lordului Bacon este superioară concepțiilor anterioare, un cititor modern care nu se lasă impresionat de grandilocvența sa, va fi izbit mai ales de insuficiența viziunii sale asupra metodei științifice. Că nu avem decît să facem niște experiențe brute, să rezumăm pe niște formulare rezultatele lor, să le parcurgem apoi metodic, eliminînd ceea ce se dovedește fals și stabilind alternativele, și că, în felul acesta, în cîțiva ani, știința naturii va fi încheiată — ce idee! „El scria despre știință ca un Lord Cancelar“ [1], a spus pe drept cuvînt Harvey, un veritabil om de știință.

5.362 Cei dintîi oameni de știință, Copernic, Tycho Brahe, Kepler, Galilei, Harvey și Gilbert au avut metode mai apropiate de cele ale confraților lor moderni. Kepler s-a apucat să

traseze o curbă prin pozițiile lui Marte [2], și cel mai mare serviciu adus de el științei a fost acela de a fi imprimat în mintea oamenilor convingerea că acesta este lucrul pe care trebuie să-l facă dacă doresc să perfecționeze astronomia ; că nu trebuie să se mulțumească să se întrebe dacă un sistem de epicicluri este mai bun decît altul, ci trebuie să se sprijine pe cifre și să afle care este de fapt curba. El a realizat acest lucru prin curajul și energia sa incomparabile, bîjbîind într-un mod cu totul de neînțeles (pentru noi), de la o ipoteză irațională la alta, pînd cînd a dat, după douăzeci și două de încercări de acest fel, prin simpla epuizare a inventivității sale, de orbita pe care o minte bine dotată cu armele logicii moderne ar fi încercat-o dintru început.

5.363 În mod similar, orice operă de știință destul de importantă pentru a nu fi uitată timp de cîteva generații oferă exemplificări ale stării deficitare a artei raționării din vremea cînd a fost scrisă ; fiecare pas important în știință a fost și o lecție de logică. Așa s-a întîmplat atunci cînd Lavoisier și contemporanii săi s-au lansat în studiul chimiei. Maxima chimistului de odinioară fusese : *Lege, lege, lege, labora, ora et relege*. Metoda lui Lavoisier nu era aceea de a citi și a te ruga, de a visa că un proces chimic lung și complicat va avea un efect anume, de a-l pune în practică cu o răbdare plicticoasă, de a visa, după eșecul său inevitabil, că ar avea alt rezultat dacă ar interveni o anumită modificare și de a sfîrși prin a anunța visul din urmă ca fapt ; metoda sa era de a-și duce intelectul în laborator și de a face din alambicurile și retortele sale instrumente de gîndire, dînd o nouă concepție asupra raționării, pe care o considera ceva ce trebuie făcut cu ochii deschiși, manipulînd lucruri reale în locul cuvintelor și al închipuirilor.

5.364 Controversa în jurul darvinismului este, în mare măsură, o chestiune de logică.

Darwin şi-a propus să aplice metoda statistică în biologie[3]. Acelaşi lucru s-a făcut într-o ramură foarte diferită a ştiinţei, în teoria gazelor. Deşi nu puteau să spuna care ar fi mişcarea unei molecule individuale de gaz pe baza unei anumite ipoteze referitoare la constituţia acestei clase de corpuri, Clausius şi Maxwell au fost totuşi în stare să prezică, aplicînd doctrina probabilităţilor, că, în timp, o anumită proporţie a moleculelor va dobîndi, în împrejurări date, anumite viteze ; că în fiecare secundă va avea loc un anumit număr de coliziuni etc., iar din aceste propoziţii ei au putut deduce anumite proprietăţi ale gazelor, mai ales cu privire la relaţiile lor de temperatură. În mod similar, deşi nu poate să spună care va fi efectul variaţiei şi al selecţiei naturale în fiecare caz individual, Darwin demonstrează că pînă la urmă ele vor adapta animalele la mediul lor. Dacă formele de animale existente se datorează sau nu unei astfel de acţiuni, sau ce poziţie ar trebui să adopte teoria, sînt întrebări ce constituie subiectul unei discuţii în care chestiunile de fapt şi cele de logică se întrepătrund în mod ciudat.

II

5.365 Obiectivul raţionării este acela de a descoperi, pornind de la analiza a ceea ce ştim, altceva ce nu ştim. În consecinţă, raţionarea este corectă dacă produce[4] o concluzie adevărată din premise adevărate, altfel nu este. Astfel privită, problema validităţii este în întregime una de fapt şi nu de gîndire. *A* fiind premisele, iar *B* fiind concluzia, problema care se pune este dacă aceste fapte sînt într-adevăr astfel legate încît dacă *A* este, *B* este. Dacă este aşa, atunci inferenţa este validă ; dacă nu, nu este. Nu se pune cîtuşi de puţin problema dacă, atunci cînd mintea noastră acceptă premisele, simţim imboldul să acceptăm şi concluzia. Este adevărat că din fire raţionăm în general corect.

Acesta este însă un accident; concluzia adevărată ar rămîne adevărată și dacă nu am simți nici un imbold de a o accepta, iar cea falsă ar rămîne falsă chiar dacă nu am putea rezista pornirii de a crede în ea.

5.366 În mare, sîntem, fără îndoială, animale logice, dar nu sîntem astfel în mod absolut. Cei mai mulți dintre noi sînt, de exemplu, mai optimiști din fire și mai plini de speranță decît ar justifica-o logica. Părem a fi în așa fel alcătuiți încît, în absența oricăror fapte după care să ne orientăm, sîntem fericiți și automulțumiți; astfel încît efectul experienței este mereu acela de a ne contracara speranțele și aspirațiile. Cu toate acestea, aplicarea de-a lungul unei vieți a acestui corectiv nu ne înlătură de obicei dispoziția optimistă. Acolo unde speranța nu este controlată de experiență, se prea poate ca optimismul să fie extravagant. Simțul logic în chestiunile de ordin practic este calitatea cea mai folositoare pe care o poate poseda o ființă, și de aceea ea ar putea fi rezultatul selecției naturale; dar, în afara problemelor practice, este probabil mai profitabil pentru o ființă să-și umple mintea cu viziuni plăcute și încurajatoare, independent de adevărul lor; și astfel, în sfera îndeletnicirilor nepractice, selecția naturală ar putea produce o tendință greșită de gîndire [5].

5.367 Ceea ce ne determină să facem, pornind de la premise date, o anumită inferență și nu alta este o deprindere a minții, constitutivă sau dobîndită. Deprinderea este bună sau nu în măsura în care produce sau nu concluzii adevărate din premise adevărate; iar o inferență este considerată validă sau nu fără referire specială la adevărul sau falsitatea concluziei sale, ci în măsura în care deprinderea care o determină este astfel încît în general să producă sau nu concluzii adevărate. Deprinderea mintală particulară care guvernează o inferență poate fi formulată într-o propoziție al cărei adevăr depinde de validitatea inferențe-

lor pe care le determină deprinderea; o astfel de formulă este numită *principiul călăuzitor* al inferenței. Să presupunem, de exemplu, că urmărim un disc de aramă care se rotește și care se oprește de îndată ce este plasat între polii unui magnet și inferăm că acest lucru se va întîmpla cu orice disc de aramă. Potrivit principiului călăuzitor, ceea ce e adevărat despre o piesă de aramă este adevărat și despre alta. Un astfel de principiu călăuzitor este mai sigur în ceea ce privește arama decît în ceea ce privește multe alte substanțe — alama de exemplu.

5.368 S-ar putea scrie o carte despre cele mai importante dintre aceste principii călăuzitoare ale raționării. Trebuie să recunoaștem că probabil ea nu ar fi de nici un folos unui om a cărui gîndire este îndreptată în întregime spre subiecte practice și a cărui activitate se desfășoară urmînd cărări temeinic bătătorite. Problemele care se prezintă în fața unui asemenea intelect sînt chestiuni de rutină pe care acesta a învățat să le mînuiască odată pentru totdeauna la însușirea profesiunii. Dacă însă cineva se aventurează într-un domeniu nefamiliar, sau într-unul în care rezultatele sale nu sînt verificate continuu de experiență, chiar și intelectul cel mai viguros, asa cum întreaga istorie o dovedește, își va pierde deseori orientarea și își va cheltui eforturile în direcții care nu-l apropie de scopul său, ba, mai mult, îl poartă pe un drum gresit. El este ca un vapor în largul mării, la bordul căruia nu se află nimeni priceput în regulile navigatiei. Într-un asemenea caz, un studiu general al principiilor călăuzitoare ale raționării ar fi socotit cu siguranță folositor.

5.369 Subiectul nu ar putea fi însă tratat fără a fi mai întîi delimitat, dat fiind că aproape orice fapt poate servi ca principiu călăuzitor. Se întîmplă însă să existe o diviziune a faptelor, asa încît într-o clasă se află toate faptele care sînt absolut esentiale ca principii

călăuzitoare, în timp ce în cealaltă se află toate acelea care interesează în orice alt fel ca obiecte de cercetare. Această diviziune este între faptele care sînt în mod necesar luate ca de la sine înțelese cînd se pune întrebarea dacă o anumită concluzie rezultă din anumite premise și faptele care nu sînt implicate în această întrebare. Reflectînd o clipă, vom vedea că o mulțime de fapte sînt deja presupuse atunci cînd întrebarea logică se pune pentru prima dată. Se subînțelege, de exemplu, că există asemenea stări mentale precum starea de îndoială și de convingere, că este posibilă o trecere de la una la alta, în condițiile în care obiectul gîndirii rămîne același, și că această tranziție este supusă unor reguli care se impun în egală măsură pentru orice intelect. Dat fiind că acestea sînt fapte pe care trebuie să le cunoaștem deja înainte de a putea avea o idee cît de cît clară asupra raționării, se poate presupune că nu mai este important să li se cerceteze adevărul ori falsitatea. Pe de altă parte, este usor de admis că regulile de raționare deduse din chiar ideea acestui proces sînt cele mai importante și că, desigur, atîta timp cît gîndirea se conformează acestora, cel puțin ea nu va duce la concluzii false din premise adevărate. În fapt, importanța a ceea ce se poate deduce din asumpțiile implicate în întrebarea logică se dovedește mai mare decît s-ar putea presupune, si aceasta din motive care sînt greu de evidentiat dintru început. Singurul motiv pe care-l voi menționa aici este că acele concepte care sînt într-adevăr produse ale reflectiilor logice, desi nu ne dăm seama imediat că sînt astfel, se amestecă cu gîndurile noastre comune si determină deseori confuzii grave. Este, de exemplu, cazul conceptului de calitate. Calitatea ca atare nu este niciodată obiect al observatiei. Noi putem vedea că un lucru este albastru sau verde, dar calitatea de a fi albastru si calitatea de a fi verde nu sînt lucruri pe care le vedem ; ele sînt produse ale

reflecţiilor logice. Adevărul este că bunul simţ, sau gîndirea, aşa cum se prezintă ea atunci cînd se ridică pentru prima dată deasupra îndeletnicirilor practice înguste, este pătrunsă adînc de acea trăsătură logică defectuoasă căreia îi este aplicat în mod obişnuit epitetul de *metafizică,* de care nu se poate descotorosi decît printr-o severă disciplină logică.

III

5.370 Ştim, în general, cînd dorim să punem o întrebare şi cînd dorim să pronunţăm o judecată, pentru că există o diferenţă între sentimentul de îndoială şi cel de convingere.

5.371 Nu este însă singurul lucru care deosebeşte îndoiala de convingere. Există şi o diferenţă practică. Convingerile ne călăuzesc dorinţele şi ne modelează acţiunile. Asasinii, sau fidelii „bătrînului din munţi", erau gata să moară la cel mai mic ordin al acestuia deoarece credeau că slujindu-l îşi vor asigura fericirea veşnică. Dacă s-ar fi îndoit de acest lucru, ei n-ar fi acţionat în felul în care au acţionat. Acelaşi lucru se întîmplă cu orice convingere, în funcţie de gradul ei. Sentimentul de convingere este un indiciu mai mult sau mai puţin sigur al faptului că în natura noastră s-a statornicit o anumită deprindere care ne va determina acţiunile. Îndoiala nu are niciodată un asemenea efect.

5.372 Nu trebuie să trecem cu vederea şi o a treia diferenţă. Îndoiala este o stare incomodă şi nemulţumitoare de care luptăm să ne eliberăm pentru a trece în starea de convingere [6], care este o stare de calm şi de mulţumire pe care nu dorim să o anulăm sau să o schimbăm într-o convingere diferită [7]. Dimpotrivă, ţinem cu tenacitate nu doar să fim convinşi, ci să fim convinşi tocmai de ceea ce sîntem convinşi.

5.373 Astfel, atît îndoiala cît şi convingerea au efecte pozitive asupra noastră, deşi acestea

sînt foarte diferite. Convingerea nu ne face să acţionăm numaidecît, dar ne pune într-o asemenea situaţie încît ne vom comporta într-un anume fel atunci cînd se iveşte ocazia. Îndoiala nu are deloc un astfel de efect, dar ne stimulează la acţiune pînă la înlăturarea ei. Aceasta ne aminteşte de excitarea unui nerv şi de acţiunea reflexă produsă în consecinţă, în timp ce pentru o analogie cu convingerea trebuie să ne întoarcem, în cazul sistemului nervos, la ceea ce numim asociaţii nervoase — de exemplu, la acea deprindere în temeiul căreia mirosul unei piersici ne face să salivăm.

IV

5.374 Stimularea îndoielii determină un efort în vederea atingerii unei stări de convingere[8]. Voi numi acest efort *investigaţie,* deşi trebuie să admit că denumirea nu este întotdeauna foarte potrivită.

5.375 Stimularea îndoielii este singurul mobil imediat al efortului de a ajunge la convingere. Desigur, este mai bine să avem convingeri care să ne poată călăuzi cu adevărat acţiunile în vederea satisfacerii dorinţelor, ceea ce ne face să respingem orice convingere care nu pare să fi fost astfel formată încît să ducă la acest rezultat. Dar acest lucru nu se va întîmpla decît prin crearea unei îndoieli în locul respectivei convingeri. Prin urmare, efortul începe cu îndoiala şi se sfîrşeşte cu încetarea îndoielii. Astfel, singurul obiectiv al investigaţiei este statornicirea opiniei. Ne putem închipui că aceasta nu este suficient şi că nu căutăm o opinie pur şi simplu, ci o opinie adevărată. La o verificare mai atentă, această ambiţie se dovedeşte însă neîntemeiată, deoarece, de îndată ce ajungem la o convingere fermă, sîntem cu totul satisfăcuţi, indiferent dacă respectiva convingere este falsă sau adevărată. Este limpede că nimic din afara sferei noastre de cunoaştere nu poate constitui obiectul in-

vestigației noastre, căci nimic din ceea ce nu ne afectează intelectul nu poate constitui un temei pentru un efort mental. Se poate susține cel mult că noi căutăm o convingere pe care o vom *considera* adevărată. Dar, de fapt, pe oricare din convingerile noastre o considerăm adevărată, și a spune aceasta este, firește, o simplă tautologie [9].

Este o teză foarte importantă aceea că statornicirea opiniei este singurul scop al investigației științifice. Ea înlătură dintr-o dată o serie de concepții vagi și eronate asupra demonstrației, din care putem menționa aici cîteva.

5.376 1. Sînt filosofi care și-au imaginat că pentru a începe o investigație este suficient să enunți o întrebare, oral sau în scris, și chiar ne-au recomandat să începem prin a pune totul sub semnul întrebării ! Dar simpla formulare a unei propoziții la interogativ nu stimulează gîndirea la efort pentru a ajunge la convingere. Trebuie să existe o îndoială reală, vie, fără de care discuția este fără miez.

2. Ideea că o demonstrație trebuie să se bazeze pe propoziții fundamentale, absolut indubitabile, este o idee foarte răspîndită. Potrivit unei școli, acestea sînt principii cu caracter general ; potrivit alteia, ele sînt senzații prime. Dar, în realitate, pentru a avea acel rezultat total satisfăcător numit demonstrație, e de ajuns ca investigația să pornească de la propoziții perfect libere de orice îndoială reală. Dacă premisele nu sînt în mod real puse la îndoială, ele nu pot fi mai satisfăcătoare decît sînt efectiv [10].

3. Sînt oameni cărora se pare că le place să demonstreze un lucru de care toată lumea este deja pe deplin convinsă. În felul acesta, însă, nu se face nici un progres. Atunci cînd îndoiala încetează, acțiunea mentală asupra respectivei chestiuni se încheie ; dacă ar continua, ea ar fi lipsită de scop, sau scopul ei ar putea fi doar unul de autocritică.

V

5.377 Dacă statornicirea opiniei este singurul obiectiv al investigației, iar convingerea este de natura unei deprinderi, de ce să nu ne atingem scopul dorit luînd orice răspuns pe care ni-l putem imagina la o întrebare, reiterîndu-ni-l mereu, insistînd asupra a tot ceea ce ne poate conduce la respectiva convingere și învățînd să întoarcem spatele cu dispreț și ură la tot ceea ce ar putea să o tulbure? Această metodă, simplă și directă, o folosesc în realitate mulți oameni. Imi amintesc cum odată cineva m-a rugat stăruitor să nu citesc un anumit ziar de teamă ca nu cumva să-mi schimb opinia asupra comerțului liber. „Să nu fiu prins în capcana sofismelor și a ideilor sale false", mi s-a argumentat. „Nu ești prea versat în economia politică", mi-a spus prietenul meu. „De aceea, ai putea fi ușor indus în eroare de argumente greșite în această materie. Astfel, dacă citești acest ziar ai putea fi tentat să crezi în protecționism. Tu admiți ca adevărată doctrina comerțului liber și nu dorești să fii convins de ceea ce nu este adevărat". Am observat că de multe ori acest sistem este adoptat în mod deliberat. Și mai des, însă, aversiunea instinctivă față de o stare de spirit nedefinită, aversiune exacerbată pînă la o groază vagă în fața îndoielii, îi face pe oameni să se agațe spasmodic de punctele de vedere pe care le-au adoptat deja. Omul simte că dacă rămîne atașat fără șovăială de convingerea sa totul va fi bine. Și nu se poate nega că o convingere fermă și de neclintit produce o adîncă pace sufletească. Desigur, se poate ajunge la neplăceri dacă, de exemplu, un om se înverșunează să creadă că focul nu-l arde sau că va fi blestemat pe veci dacă și-ar primi *ingesta* altfel decît prin stomac. Pe de altă parte însă, omul care adoptă această metodă nu va admite că inconvenientele ei sînt mai mari decît avantajele pe care le oferă. El

va spune : „Sînt ataşat în mod ferm de adevăr, iar adevărul este întotdeauna binefăcător.“ Se poate foarte bine ca în multe cazuri plăcerea pe care o dobîndeşte din convingerea sa calmă să contrabalanseze inconvenientele ce rezultă din caracterul ei înşelător. Astfel, dacă este adevărat că moartea este anihilare, atunci omul care este convins că va merge în rai după ce va muri dacă va fi respectat anumite reguli simple în timpul vieţii are o plăcere facilă după care nu va urma nici o dezamăgire. Se pare că un punct de vedere asemănător este îmbrăţişat de multe persoane religioase, căci se poate auzi deseori : „O, n-aş putea crede cutare lucru, pentru că aş fi păcătos dacă aş face-o.“ Cînd struţul îşi îngroapă capul în nisip la apropierea pericolului, se prea poate că adoptă calea cea mai fericită. El ascunde pericolul pentru a spune apoi calm că nu există nici un pericol ; iar dacă este absolut convins că nu există nici unul, de ce şi-ar mai ridica privirea să vadă ? Un om poate trece prin viaţă ţinînd sistematic la distanţă tot ceea ce i-ar putea produce o schimbare în opinii şi, în cazul în care reuşeşte — bazîndu-şi metoda, aşa cum o face, pe două legi psihologice fundamentale —, nu văd ce ar fi de spus împotriva felului său de a proceda. A obiecta că metoda este iraţională ar fi o impertinenţă egoistă, căci n-ar însemna altceva decît a-i spune că metoda sa de statornicire a convingerii nu este şi a noastră. El nu-şi propune să fie raţional şi, de fapt, va vorbi deseori cu dispreţ de raţiunea slabă şi iluzorie a omului. Deci, să gîndească aşa cum îi place.

5.378 Această metodă de fixare a convingerii, care poate fi numită metoda tenacităţii, nu va putea rezista însă în practică. Impulsul social o contrazice. Omul care o adoptă va afla că nu toţi oamenii gîndesc asemenea lui şi s-ar putea să-i treacă prin minte, într-un moment mai raţional, că opiniile lor sînt tot atît de bune ca şi ale lui, fapt care îi va clătina în-

credерea în propria convingere. Această idee după care gîndul sau sentimentul altui om poate fi echivalent cu cel propriu este o treaptă cu totul nouă și foarte importantă. Ea se naște dintr-un impuls prea puternic în om pentru a putea fi suprimat fără pericolul de a distruge specia umană. În afara cazului în care ne facem eremiți, influențăm inevitabil opiniile altora și sîntem, la rîndul nostru, influențați de acestea ; ca urmare, se pune problema fixării convingerii nu numai în individ, ci și în comunitate.

5.379 Să admitem, așadar, că voința statului este cea care acționează și nu voința individului. Să presupunem că se creează o instituție avînd menirea de a menține în atenția oamenilor doctrinele corecte, de a le repeta continuu și de a le transmite tinerilor, instituție care să aibă în același timp puterea de a împiedica transmiterea, susținerea sau exprimarea doctrinelor contrare ; că s-a găsit o cale de a-i feri pe oameni de toate cauzele posibile ale unei schimbări în gîndire ; că sînt ținuți în ignoranță pentru a nu găsi vreun motiv de a gîndi altfel decît gîndesc ; că pasiunile lor au fost disciplinate în așa fel încît să privească opiniile originale și neobișnuite cu ură și groază ; apoi, că toți indivizii care resping convingerea statornicită urmează a fi reduși la tăcere prin intimidare ; că oamenii îi alungă și îi maltratează pe indivizii de felul acesta sau că se instituie anchete asupra modului de a gîndi al persoanelor suspecte, iar atunci cînd sînt găsite vinovate de convingeri interzise, li se aplică o pedeapsă exemplară. Cînd acordul deplin nu se poate obține pe altă cale, masacrarea tuturor celor care nu gîndesc într-un anume fel s-a dovedit un mijloc foarte eficace de statornicire a opiniei într-o țară. Dacă lipsește puterea de a face acest lucru, să fie întocmită o listă de opinii la care să nu poată consimți nici un om cu un grăunte de independență în gîndire, iar celor credincioși să li se ceară să accepte toate aceste teze, pentru a-i

separa cît mai mult posibil de influenţa restului lumii.

5.380 Această metodă a fost, din cele mai vechi timpuri, unul din mijloacele principale de menţinere a doctrinelor teologice şi politice considerate juste şi de păstrare a caracterului lor universal sau catolic. În Roma, mai ales, ea a fost practicată din vremea lui Numa Pompilius pînă în cea a lui Pius Nonus. Este exemplul cel mai bine cunoscut în istorie, dar oriunde există o preoţime — şi orice religie a avut o preoţime — această metodă a fost folosită mai mult sau mai puţin. Oriunde există o aristocraţie, o corporaţie sau o asociere a unei clase de oameni ale căror interese depind, ori se presupune că depind, de anumite teze, acolo se vor găsi inevitabil şi urme ale acestui produs natural al conştiinţei sociale. Acest sistem este însoţit întotdeauna de cruzimi, iar atunci cînd este urmat cu consecvenţă acestea devin atrocităţi dintre cele mai oribile pentru orice om raţional. Dar, situaţia nu ar trebui să uimească ; funcţionarul unei societăţi nu se simte îndreptăţit să abandoneze interesele respectivei societăţi, cum şi-ar putea abandona propriile interese, din milă. Este normal, prin urmare, ca simpatia şi ataşamentul să dea naştere la o putere total străină de sentimentul milei.

Analizînd această metodă de fixare a convingerii, care poate fi numită metoda autorităţii, trebuie să admitem imensa ei superioritate din punct de vedere intelectual şi moral faţă de metoda tenacităţii. Succesul ei este proporţional mai mare şi de fapt ea a dat de nenumărate ori rezultate dintre cele mai importante.

De n-ar fi să luăm decît edificiile de piatră pe care le-a ridicat, de exemplu, în Siam, în Egipt sau în Europa, multe din ele sînt de un sublim care poate fi greu depăşit de cele mai mărețe înfăptuiri ale naturii. Apoi, cu excepţia epocilor geologice, nu există perioade de timp atît de lungi ca cele măsurate de unele din

aceste credinţe organizate. Analizînd mai îndeaproape problema, vom constata că nici unul din credo-urile lor nu a rămas mereu acelaşi ; schimbarea e însă atît de lentă încît este imperceptibilă în timpul vieţii unui om, astfel încît convingerea unui individ este percepută ca fixă. În definitiv, pentru masa oamenilor poate că nici nu există o metodă mai bună decît aceasta. Dacă impulsul lor cel mai puternic este acela de a fi sclavi intelectuali, atunci sclavi să rămînă.

5.381 Nici o instituţie nu se poate însă angaja să regleze opiniile asupra tuturor chestiunilor. Pot fi supravegheate doar cele mai importante, iar în rest intelectul uman trebuie lăsat în seama acţiunii cauzelor naturale. Această imperfecţiune nu va fi o sursă de slăbiciune atîta timp cît oamenii sînt într-o asemenea stare de cultură încît o opinie nu o influenţează pe alta, cu alte cuvinte atîta timp cît ei încă nu pot compara două lucruri. Dar în cele mai multe state teocratice se vor găsi indivizi ridicaţi deasupra acestei condiţii. Ei au o conştiinţă socială mai largă şi îşi dau seama că oamenii din alte ţări şi timpuri sînt ataşaţi unor doctrine foarte diferite de cele în care au fost învăţaţi să creadă ; ei nu pot să nu-şi dea seama că numai întîmplarea de a fi fost învăţaţi aşa cum au fost învăţaţi şi de a fi fost înconjuraţi de obiceiurile şi legăturile de care au fost înconjuraţi i-a făcut să creadă aşa cum cred şi nu altfel. Onestitatea lor nu poate să nu-i facă să se gîndească la faptul că nu există vreun temei pentru a atribui o valoare mai mare propriilor puncte de vedere decît celor ale altor naţiuni şi secole ; or, aceasta le trezeşte îndoieli.

5.382 Ei îşi vor da seama mai apoi de faptul că trebuie să aibă astfel de îndoieli cu privire la orice convingere ce pare a fi determinată de capriciul personal, sau de al celor care au iniţiat opiniile comune. Atît adeziunea îndărătnică la o convingere, cît şi impunerea ei în mod

arbitrar altora se cer, așadar, abandonate pentru a adopta o nouă metodă de statornicire a opiniilor, menită nu doar să producă imboldul de a crede, ci să decidă și teza ce ar urma să fie crezută. In situația în care acțiunea preferințelor naturale nu este împiedicată și, sub influența lor, oamenii schimbă idei și văd lucrurile în lumini diferite, ei își dezvoltă treptat convingeri în armonie cu cauzele naturale. Această metodă este asemănătoare celei prin care s-au maturizat concepțiile asupra artei. Exemplul cel mai bun se află în istoria filosofiei metafizice. Sistemele de acest fel nu s-au bazat de obicei pe fapte observate, cel puțin nu într-o mare măsură. Ele au fost adoptate în primul rînd pentru că tezele lor fundamentale păreau „plăcute rațiunii". Aceasta este o expresie potrivită ; ea nu înseamnă ceea ce este în acord cu experiența, ci ceea ce înclinăm să credem. Platon, de exemplu, găsește că este plăcut pentru rațiune ca distanțele dintre sferele cerești să fie proporționale cu lungimile diferite ale coardelor care produc acordurile armonice. Mulți filosofi au ajuns la concluziile principale la care au ajuns conduși fiind de asemenea considerații ; aceasta este însă forma cea mai joasă și cea mai puțin dezvoltată pe care o îmbracă metoda, căci este evident că alt om ar putea găsi teoria [timpurie a] lui Kepler, după care sferele cerești sînt proporționale cu sferele înscrise și circumscrise ale diferitelor corpuri geometrice regulate, mai plăcută rațiunii *sale*. Dar confruntarea de opinii îi va face în curînd pe oameni să se bazeze pe preferințe avînd un caracter mai universal. Să luăm, de exemplu, doctrina după care omul nu acționează decît în mod egoist, — altfel spus, între două acțiuni o va alege pe cea care îi va oferi mai multă plăcere. Deși nu se bazează pe un fapt din realitate, această doctrină a fost larg acceptată ca fiind unica teorie rațională.

5.383 Din punctul de vedere al raţiunii, această metodă are un caracter mult mai respectabil în ochii raţiunii decît oricare din cele de pînă acum, dar şi eşecul ei a fost cel mai evident [11]. Ea face din investigaţie ceva ce seamănă cu dezvoltarea gustului. Din păcate, însă, gustul este întotdeauna, mai mult sau mai puţin, o chestiune de modă, motiv pentru care metafizicienii nu au ajuns niciodată la un acord stabil, ci au oscilat, din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi, între o filosofie mai materialistă şi una mai spiritualistă. Astfel, de la această metodă, care a fost numită metoda *a priori*, sîntem conduşi, după expresia lordului Bacon, spre o adevărată inducţie. Am examinat această metodă *a priori* ca pe ceva ce promitea să ne elibereze opiniile de elementul lor accidental şi capricios. Dar, deşi dezvoltarea este un proces care elimină efectul unor circumstanţe întîmplătoare, ea nu face decît să amplifice efectul altora. Această metodă nu diferă deci în mod esenţial de aceea a autorităţii. Guvernul poate să nu fi mişcat nici un deget pentru a-mi influenţa convingerile ; să-mi fi lăsat destulă libertate exterioară de a alege, de exemplu, între monogamie şi poligamie, astfel încît, apelînd doar la conştiinţa mea, să fi ajuns la concluzia că a doua practică este imorală în sine. Dar, cînd îmi dau seama că principalul obstacol în calea răspîndirii creştinismului în rîndul unui popor de o cultură precum cea a hinduşilor a fost convingerea lor că modul nostru de a trata femeile este imoral, nu pot să nu mă gîndesc că, deşi guvernele nu intervin, sentimentele sînt determinate în dezvoltarea lor în foarte mare măsură de cauze accidentale. Există însă oameni, printre care presupun că se află şi cititorul meu, care, atunci cînd văd că vreuna din convingerile lor este determinată de o împrejurare fără legătură cu faptele, din acel moment nu numai că vor spune că respectiva convingere este îndoielnică, dar chiar vor încerca o îndoială reală în

ceea ce o privește, astfel încît ea va înceta să fie o convingere, cel puțin într-o anumită măsură.

5.384 Prin urmare, pentru a ne potoli îndoielile este necesar să se găsească o metodă prin care convingerile noastre să poată fi determinate nu de ceva uman, ci de o permanență exterioară — de ceva asupra căruia gîndirea noastră nu are nici o putere. Misticii își imaginează că posedă o astfel de metodă într-o tainică inspirație din ceruri. Aceasta nu este însă decît o formă a metodei tenacității, în care ideea adevărului ca ceva public nu este încă dezvoltată. Permanența exterioară nouă nu ar fi exterioară, în sensul nostru, dacă și-ar restrînge influența la un individ. Trebuie să fie ceva care influențează sau ar putea influența orice om. Și, deși aceste influențe sînt în mod necesar tot atît de diferite precum condițiile individuale, cu toate acestea, metoda trebuie să fie astfel încît concluzia ultimă a oricărui om să fie aceeași, sau să devină aceeași dacă s-ar stărui suficient în investigație. Aceasta este metoda științei. Ipoteza ei fundamentală, reformulată într-un limbaj mai familiar, este următoarea : Există lucruri reale ale căror proprietăți sînt cu totul independente de opiniile pe care le avem despre ele ; aceste lucruri reale ne influențează simțurile potrivit unor legi statornice și, deși senzațiile noastre sînt la fel de diferite ca și relațiile noastre cu obiectele, cu toate acestea, folosindu-ne de legile percepției, putem stabili prin raționament cum anume sînt lucrurile în realitate, astfel încît orice om, dacă are suficientă experiență, și raționează îndeajuns asupra ei, va ajunge la singura concluzie adevărată. Conceptul nou implicat aici este cel de realitate. Se poate pune întrebarea de unde știu că există ceva real. Dacă această ipoteză este singurul fundament al metodei mele de investigație, aceasta din urmă nu trebuie folosită pentru a-mi sprijini ipoteza. Răspunsul este acesta : (1) Dacă investigația

nu poate fi considerată o dovadă că există lucruri reale, cel puțin ea nu conduce la o concluzie contrară ; căci metoda și conceptul pe care se bazează ea rămîn mereu în armonie. În consecință, nici o îndoială în privința metodei nu provine în mod necesar din practica sa, cum se întîmplă la toate celelalte. (2) Sentimentul care dă naștere oricărei metode de fixare a convingerii este o nemulțumire față de două teze incompatibile. În acest punct, însă, se face deja o ușoară concesie cum că există totuși *un* lucru oarecare cu care o teză ar trebui să se potrivească. De aceea nimeni nu poate să se îndoiască cu adevărat de faptul că există lucruri reale, sau, dacă ar face-o, îndoiala nu ar fi o sursă de nemulțumire. Ipoteza, așadar, este admisă de orice intelect, astfel încît impulsul social nu-i face pe oameni să se îndoiască de ea. (3) Orice om folosește metoda științifică în legătură cu foarte multe lucruri și încetează să o mai folosească doar atunci cînd nu știe cum să o aplice. (4) Experiența în folosirea acestei metode nu ne face să ne îndoim de ea, ci, dimpotrivă, investigația științifică a cunoscut cele mai mari reușite în statornicirea opiniei. Așa se explică faptul că nu mă îndoiesc de metodă sau de ipoteza care stă la baza ei, astfel încît, neavînd nici o îndoială și nici convingerea că altcineva, pe care l-aș putea influența, are o asemenea îndoială, ar fi de prisos să mai lungesc vorba despre ea. Dacă există cineva cu o îndoială vie asupra acestui subiect, să o ia în discuție.

5.385 Obiectul acestei serii de articole este descrierea metodei investigației științifice. Nu am spațiu aici decît pentru semnalarea cîtorva puncte de contrast între această metodă și alte metode de fixare a convingerii.

Dintre cele patru metode, metoda științifică este singura care prezintă o distincție între o cale adevărată și una falsă. Dacă adopt metoda tenacității și mă închid în fața oricăror influențe, tot ceea ce consider necesar pentru a face

acest lucru este necesar potrivit acelei metode. La fel se întîmplă şi cu metoda autorităţii : statul poate încerca să pună capăt ereziei cu mijloace care, din punct de vedere ştiinţific, par foarte prost calculate pentru a-i atinge scopurile ; dar, singurul test pe *baza acestei metode* este ceea ce gîndeşte statul, astfel încît el nu poate urma metoda în mod greşit. La fel stau lucrurile şi cu metoda *a priori*. Ea presupune, în esenţă, ca omul să gîndească cum înclină să gîndească. Cu siguranţă, toţi metafizicenii procedează în felul acesta, oricît de înclinaţi sînt să se acuze unul pe altul de greşeli împotriva firii. Sistemul hegelian recunoaşte orice tendinţă naturală de gîndire ca logică, chiar dacă ea va fi depăşită în mod cert de tendinţe contrare. Hegel consideră că în succesiunea acestor tendinţe există un sistem reglat avînd drept consecinţă faptul că, după ce va fi luat multă vreme un drum sau altul, opinia îl va urma, în ultimă instanţă, pe cel bun. Şi este adevărat că metafizicienii ajung pînă la urmă la ideile juste ; sistemul Naturii al lui Hegel reprezintă acceptabil ştiinţa timpului său ; cu siguranţă, tot ceea ce investigaţia ştiinţifică a pus în afara îndoielii va primi numaidecît o demonstraţie *a priori* din partea metafizicienilor. În cazul metodei ştiinţifice situaţia este însă alta. Pot să încep cu fapte cunoscute şi observate pentru a mă îndrepta spre necunoscut ; totuşi regulile pe care le urmez făcînd acest lucru pot să nu fie validate de investigaţie. Testul menit să stabilească dacă urmez cu adevărat metoda nu apelează nemijlocit la sentimentele şi scopurile mele, ci, dimpotrivă, implică el însuşi aplicarea metodei. Aşa se face că atît raţionamentul greşit, cît şi cel bun este în egală măsură posibil, fapt care constituie temeiul laturii practice a logicii.

5.386 Nu trebuie să se considere că primele trei metode de statornicire a opiniei nu prezintă nici un fel de avantaj faţă de metoda ştiinţifică. Dimpotrivă, fiecare este convenabilă din-

tr-un anumit punct de vedere. Metoda *a priori* se distinge prin concluziile ei comode. Prin natura sa această metodă implică adoptarea oricărei convingeri pe care sîntem înclinați să o adoptăm, căci există lucruri care ne flatează vanitatea și pe care le credem cu toții, din fire, pînă cînd fapte brutale ne trezesc din visul plăcut. Metoda autorității va stăpîni întotdeauna masa omenirii ; cei care mînuiesc diferitele forme de forță organizată în stat vor fi întotdeauna convinși că gîndirea periculoasă trebuie suprimată într-un fel oarecare. Dacă libertatea cuvîntului se întîmplă să nu fie împiedicată de forme brutale de constrîngere, atunci uniformitatea opiniei va fi asigurată printr-o teroare morală avînd acordul deplin al respectabilității societății. A urma metoda autorității înseamnă a urma calea tihnei. Anumite neconformisme sînt permise, altele (considerate periculoase) sînt interzise. Ele diferă de la o țară la alta și de la o epocă la alta ; oriunde te-ai afla, însă, declară că nutrești în mod serios o convingere tabu și poți fi absolut sigur că vei fi tratat cu o cruzime tot atît de brutală, dar mai rafinată decît atunci cînd te-ar vîna ca pe un lup. Este motivul pentru care cei mai mari binefăcători intelectuali ai omenirii nu au îndrăznit niciodată și nu îndrăznesc nici acum să-și exprime gîndirea în întregime, ceea ce din capul locului aruncă o umbră de îndoială asupra oricărei teze considerate esențiale pentru siguranța societății. În mod destul de ciudat, persecuția nu vine numai din exterior. Omul se chinuie și este deseori foarte nenorocit atunci cînd se trezește crezînd în idei pe care a fost educat să le privească cu aversiune. Ca urmare, omul pașnic și sociabil va rezista destul de greu tentației de a-și supune opiniile autorității. Admir însă cel mai mult metoda tenacității pentru puterea, simplitatea și caracterul ei direct. Oamenii care o urmează se remarcă prin fermitate de caracter, la care se ajunge foarte ușor printr-o astfel de normă in-

telectuală. Ei nu pierd vremea încercînd să se hotărască asupra a ceea ce doresc, ci, atașîndu-se cu iuțimea fulgerului de prima alternativă ce se ivește, țin de ea pînă la capăt, orice s-ar întîmpla, fără o clipă de ezitare. Aceasta este una din minunatele calități care însoțesc în general succesul scînteietor, de scurtă durată. Este imposibil să nu-l invidiem pe omul care poate da la o parte rațiunea, deși ne dăm seama care trebuie să fie sfîrșitul.

5.387 Acestea sînt avantajele pe care le prezintă celelalte metode de statornicire a opiniei față de investigația științifică. Ele se cer examinate cu atenție, iar apoi trebuie să se aibă în vedere că, în definitiv, ceea ce se urmărește este ca opiniile să coincidă cu faptele și că rezultatele primelor trei metode nu oferă nici un temei pentru realizarea acestui lucru. Metoda științifică este aceea care are prerogativa producerii acestui efect. Ținînd cont de aceste considerente omul trebuie să aleagă, alegere care înseamnă mai mult decît adoptarea oricărei opinii intelectuale : ea este una din deciziile călăuzitoare ale vieții sale căreia, odată luată, este obligat să-i rămînă credincios. Uneori, forța obișnuinței îl va face pe om să se cramponeze de vechile lui convingeri chiar și după ce își dă seama că acestea nu au nici o bază solidă. Reflecția asupra situației date va învinge însă aceste obișnuințe, fapt pentru care el trebuie să-i acorde reflecției toată ponderea cuvenită. Oamenii refuză uneori să facă acest lucru în ideea că au convingeri sănătoase, chiar și atunci cînd simt că ele nu se bazează pe nimic. Să examineze aceștia un caz asemănător, altul decît al lor. Să se întrebe ce i-ar spune unui musulman reformat, care ar ezita să-și abandoneze vechile idei privind relațiile dintre sexe ; sau unui catolic care s-ar întîmpla să se îndepărteze de la Biblie. Oare n-ar spune ei că aceste persoane ar trebui să examineze problema în profunzime, să înțeleagă limpede noua doctrină și apoi să o îmbrățișeze total ? Dar,

mai presus de orice, să se țină cont de faptul că mai salutar decît o convingere oarecare este integritatea convingerii și că a nu examina suportul unei convingeri de teamă ca acesta să nu se dovedească putred este pe cît de imoral pe atît de dezavantajos. Acela care mărturisește că adevărul există, că el se deosebește de fals pur și simplu prin aceea că, dacă se acționează potrivit lui, ar trebui, la o analiză aprofundată, să se ajungă la țintă și nu pe un drum greșit, și care apoi, deși convins de aceasta, nu îndrăznește să cunoască adevărul și caută să-l evite, se află realmente într-o stare de spirit jalnică.

Desigur, celelalte metode își au meritele lor : o conștiință logică clară, la fel ca orice virtute și tot ceea ce îndrăgim, costă ceva. Dar nici nu ar trebui să dorim să fie altfel. Geniul metodei logice a unui om s-ar cuveni iubit și cinstit precum mireasa pe care acesta și-a ales-o din lumea întreagă. El nu trebuie să le condamne pe celelalte ; dimpotrivă, poate să le prețuiască, căci prin aceasta nu face decît să o prețuiască pe a lui mai mult. Ea este, însă, aceea pe care a ales-o, și el știe că a avut dreptate cînd a făcut alegerea. Ca urmare, va acționa și va lupta pentru ea fără să se plîngă de loviturile pe care le va primi, sperînd că va putea da la fel de multe și de grele, străduindu-se să fie merituosul cavaler și apărător al celei din a cărei splendoare își trage entuziasmul și curajul.

(*The Fixation of Belief*, studiu publicat inițial în „Popular Science Monthly“, vol. 12, pp. 1—15, 1877)

CUM SĂ FACEM CA IDEILE SĂ NE FIE CLARE

5.388 Oricine a consultat un tratat modern uzual de logică își va aminti, desigur, de cele două distincții — între concepte *clare* și concepte *obscure*, pe de o parte, și între concepte *distincte* și concepte *confuze*, pe de alta. Aceste distincții zac de aproape două secole în cărți, fără a fi îmbunătățite sau modificate, și sînt socotite în general de logicieni printre nestematele doctrinei lor.

5.389 O idee este, potrivit definiției, clară dacă este înțeleasă în așa fel încît să poată fi recunoscută oriunde este întîlnită și să nu fie confundată cu nici o altă idee. Dacă o idee nu posedă o atare claritate, atunci despre ea se spune că este obscură.

Avem aici un exemplu de terminologie filosofică destul de îngrijită ; cu toate acestea, fiind vorba tocmai de definirea clarității, ar fi fost de dorit ca logicienii să-și fi formulat definiția ceva mai deslușit. A recunoaște întotdeauna o idee și a nu o confunda în nici o împrejurare cu alta, indiferent de forma abstrusă în care ar putea să apară, implică, firește, o forță și o claritate a intelectului atît de prodigioase cum rar se întîlnesc. Pe de altă parte, a face cunoștință cu o idee doar atît cît să-ți devină familiară și să nu ai nici o ezitare în a o recunoaște în situații obișnuite nu pare a merita numele de claritate a înțelegerii, pentru că astfel nu avem, în fond, decît sentimentul subiectiv de stăpînire a ideii, ce se poate dovedi cu

totul fals. Presupun însă că, atunci cînd vorbesc de „claritate", logicienii nu înțeleg mai mult decît o asemenea familiarizare cu o idee, dat fiind că nu pun mare preț pe această calitate și consideră că ea trebuie completată de alta, pe care ei o numesc *distincție*.

5.390 O idee este *distinctă*, potrivit definiției, atunci cînd nu conține ceva ce nu este clar. Acesta este un limbaj tehnic ; prin *conținutul* unei idei logicienii înțeleg tot ceea ce este conținut în definiția acesteia. Astfel, o idee este înțeleasă în mod *distinct* atunci cînd i se poate da o definiție precisă, în termeni abstracți. Cu aceasta logicienii de profesie părăsesc subiectul, iar eu nu l-aș mai fi plictisit pe cititor cu ceea ce au ei de spus dacă n-ar fi vorba de un exemplu atît de frapant al felului în care au dormitat de-a lungul unor epoci întregi de activitate intelectuală, neținînd seamă de mecanismul gîndirii moderne și fără să le treacă prin cap că ar putea să-i aplice învățămintele la îmbunătățirea logicii. Este ușor de demonstrat că doctrina potrivit căreia întrebuințarea comună și distincția abstractă fac perfecțiunea înțelegerii nu-și găsește locul adevărat decît în filosofii de mult depășite ; este timpul acum să se formuleze metoda prin care se atinge o claritate superioară în gîndire, cum e cea pe care o constatăm și o admirăm la gînditorii timpului nostru.

5.391 Cînd Descartes s-a lansat în reconstruirea filosofiei, primul său pas a fost acela de a admite (teoretic) scepticismul și de a renunța la practica scolastică de a considera autoritatea ca sursă ultimă a adevărului. Apoi, el a căutat un izvor mai natural de principii adevărate și a pretins a-l fi găsit în intelectul uman, trecînd, în felul acesta, în modul cel mai direct, de la metoda autorității la aceea a apriorității, după cum am arătat în studiul anterior. Conștiința de sine ar fi cea care ne echipează cu adevăratele noastre fundamente și stabilește ceea ce este pe placul rațiunii. Dar, dat fiind

că, evident, nu toate ideile sînt adevărate, el ajunge să constate, ca o primă condiție a infailibilității, că ele trebuie să fie clare. Distincția dintre o idee ce pare clară și o idee care este într-adevăr clară nu i-a trecut niciodată prin minte. Avînd încredere în introspecție, așa cum a avut și în privința cunoașterii lucrurilor exterioare, de ce ar fi pus la îndoială mărturia ei cu privire la conținutul propriilor noastre intelecte ? Îmi închipui, însă, că, mai apoi, văzînd oameni ce păreau a susține opinii contrare asupra unor principii fundamentale, el a trebuit să admită că nu este suficient ca ideile să fie clare, că trebuie să fie și distincte, adică să nu conțină nimic neclar. Prin aceasta el a vrut să spună, probabil (căci nu s-a explicat cu precizie), că ele trebuie să reziste la proba examinării dialectice ; că nu este suficient să pară clare doar la început, ci este necesar ca discuția să nu poată scoate niciodată la lumină puncte de obscuritate în ceea ce le privește.

5.392 Aceasta este distincția operată de către Descartes, și se poate constata că ea se situează exact la nivelul filosofiei sale. Ulterior, ea a fost dezvoltată într-o oarecare măsură de Leibniz, acel mare și neobișnuit geniu, remarcabil deopotrivă pentru ceea ce a reușit cît și pentru ce nu a reușit să înțeleagă. Leibniz a văzut cît se poate de clar că un mecanism nu poate funcționa continuu fără a fi alimentat cu energie, într-o formă oarecare, dar nu a înțeles că mașinăria intelectului nu poate decît să transforme cunoașterea, niciodată însă să o genereze, dacă nu este alimentată cu fapte de observație. În felul acesta el nu a sesizat punctul esențial al filosofiei carteziene, anume acela că a accepta propoziții care par cu totul evidente este un lucru pe care, indiferent că este logic sau ilogic, nu putem să nu-l facem. În loc să privească problema în acest mod, el a căutat să

reducă principiile prime ale filosofiei la formule care nu pot fi negate fără a ajunge la contradicţie cu sine şi se pare că nu a fost conştient de diferenţa mare dintre poziţia sa şi cea a lui Descartes [1]. În felul acesta el a revenit la vechile formalisme ale logicii şi, mai presus de orice, definiţiile abstracte au jucat un rol important în filosofia sa. Astfel, constatînd că asupra metodei lui Descartes plana dificultatea că poate să ni se pară că avem o înţelegere clară a unor idei care de fapt sînt foarte nebuloase, a fost cu totul firesc să nu-i vină în minte un remediu mai bun decît acela de a căuta o definiţie abstractă pentru fiecare termen important. Ca urmare, adoptînd distincţia dintre noţiuni *clare* şi *distincte*, el a descris calitatea din urmă ca fiind înţelegerea clară a tot ce este conţinut în definiţie ; şi de atunci încoace cărţile i-au preluat mereu cuvintele. Nu există nici un pericol ca schema sa himerică să mai fie vreodată supraevaluată. Nu se poate învăţa niciodată ceva nou analizînd definiţii. În schimb, prin acest procedeu putem ordona convingerile de care dispunem, ordinea fiind un element esenţial al economiei intelectuale şi de orice alt fel. Se poate admite, aşadar, că au dreptate cărţile în a considera familiarizarea cu o noţiune drept prima treaptă spre claritate în înţelegere, iar definirea ei ca o a doua treaptă. Omiţînd, însă, să menţioneze că este cu putinţă şi o claritate superioară a gîndirii, ele oglindesc pur şi simplu o filosofie discreditată încă de acum o sută de ani. Acel mult admirat „ornament al logicii“ — doctrina clarităţii şi a distincţiei — poate fi foarte frumos, dar este timpul să încredinţăm antica *bijuterie* scrinului nostru de curiozităţi şi să purtăm ceva ce este mai bine adaptat nevoilor moderne.

5.393 Cea dintîi lecţie pe care avem dreptul să o pretindem logicii este cea referitoare la felul în care să ne clarificăm ideile ; o lecţie foarte importantă, subapreciată doar de cei care

au cea mai mare nevoie de ea. Știind ce gîndim și fiind stăpîni pe semnificația spuselor noastre, vom avea o bază solidă pentru o gîndire mare și viguroasă. Lecția va fi cel mai ușor deprinsă de cei ale căror idei sînt sărace și limitate ; aceștia sînt cu mult mai fericiți decît cei înglodați iremediabil într-o mlaștină de concepte. Este adevărat că un popor poate depăși prin generații neajunsul unei bogății excesive de limbaj (cu pandantul său natural, o vastă, insondabilă adîncime de idei). Îl putem vedea în istorie perfecționîndu-și încet formele literare, lepădîndu-și în cele din urmă metafizica și, în virtutea răbdării neobosite care este deseori o compensație, atingînd o înaltă măiestrie în orice ramură a culturii spirituale. Nu s-a ajuns încă în istorie la pagina care are să ne spună dacă un asemenea popor va triumfa asupra unuia ale cărui idei (asemenea cuvintelor limbii sale) sînt puține, dar stăpînite în mod desăvîrșit. În cazul unui individ, însă, nu poate încăpea nici o îndoială că sînt mai valoroase cîteva idei clare decît multe dar confuze. Un tînăr s-ar lăsa greu convins să-și sacrifice cea mai mare parte a ideilor sale pentru a salva o mică parte ; un cap zăpăcit este cel mai puțin apt să vadă necesitatea unui asemenea sacrificiu. Și nu putem, de obicei, decît să-l compătimim ca pe o persoană cu un defect congenital. Timpul îl va ajuta, dar maturitatea intelectuală în privința clarității vine destul de tîrziu ; e o ordine nefericită a naturii, căci claritatea este mai puțin folositoare unui om așezat, ale cărui erori și-au făcut în mare măsură efectul, decît unuia al cărui drum se află încă la început. Este teribil să vezi cum o singură idee neclară, o singură formulă lipsită de semnificație, furișată în capul unui tînăr, va acționa uneori asemenea unui obstacol de materie inertă într-o arteră, care împiedică hrănirea creierului și condamnă la lîncezeală victima aflată în plenitudinea și la apogeul forței sale intelectuale. Mulți oameni au cultivat ani de-a

rîndul, asemenea unei marote, umbra vagă a unei idei prea fără sens pentru a fi categoric falsă ; ei au iubit-o, cu toate acestea, cu pasiune, au făcut din ea tovarăşul lor de zi şi de noapte şi i-au dedicat puterea şi viaţa, lăsînd de dragul ei toate celelalte îndeletniciri, pe scurt, au trăit cu ea şi pentru ea, pînă ce ideea a devenit, ca să zicem aşa, carne din carnea lor şi sînge din sîngele lor ; pentru ca apoi, într-o bună zi, să se trezească şi să constate că ea s-a dus, a dispărut cu desăvîrşire, precum frumoasa Melusina din poveste, şi cu ea s-a dus şi esenţa vieţii lor. Am cunoscut eu însumi un astfel de om ; şi cine poate spune cîte istorisiri despre oameni care încearcă imposibilul, metafizicieni, astrologi şi cîţi alţii nu sînt cuprinse în vechea poveste germanică ?

II

5.394 Principiile expuse în primul din aceste studii conduc numaidecît la o metodă de atingere a unei clarităţi de gîndire de un grad mult mai înalt decît „distincţia“ logicienilor. Am constatat acolo că activitatea gîndirii este stimulată de imboldul îndoielii şi încetează atunci cînd se ajunge la convingere, astfel încît producerea convingerii este singura funcţie a gîndirii. Toate aceste cuvinte sînt însă prea tari pentru ceea ce am eu în vedere. Este ca şi cum aş fi descris fenomenele văzute la un microscop mental. Îndoiala şi Convingerea, în sensul în care aceste cuvinte sînt folosite în mod obişnuit, sînt legate de religie sau de alte chestiuni grave. Eu le folosesc însă aici pentru a desemna începutul oricărei întrebări, oricît de mică sau de mare, şi soluţia ei. Dacă, de exemplu, într-o trăsură, îmi scot punga şi găsesc în ea o monedă de cinci cenţi şi cinci monede de aramă, hotărăsc, în timp ce mîna se îndreaptă spre pungă, în cel fel îi voi plăti vizitiului. A numi o asemenea întrebare Îndoială şi hotărîrea mea Convingere, înseamnă, desigur, a folosi cuvin-

tele foarte disproporționat în raport cu situația respectivă. A spune că o asemenea îndoială provoacă o frămîntare ce se cere potolită sugerează o fire zbuciumată aproape de pragul nebuniei. Cu toate acestea, la o examinare atentă a problemei trebuie să se admită că, dacă există cea mai mică ezitare în legătură cu felul în care voi plăti, cu cele cinci monede de aramă sau cu moneda de cinci cenți (așa cum se va întîmpla cu siguranță dacă nu cumva acționez în virtutea unui obicei anterior dobîndit), deși frămîntare este un cuvînt prea tare, totuși sînt îmboldit la o activitate mentală, redusă cum este cea care poate fi necesară pentru a decide cum voi acționa. Îndoielile se nasc cel mai des dintr-o indecizie, oricît de momentană, în acțiunea noastră. Uneori nu este așa. De exemplu, trebuie să aștept într-o gară și citesc, pentru a-mi trece timpul, reclamele de pe pereți, compar avantajele diferitelor trenuri și rute pe care nu mă gîndesc că le voi folosi vreodată, închipuindu-mi doar că mă aflu într-o stare de ezitare, deoarece sînt plictisit, în absența a ceva care să-mi dea de lucru. Ezitarea simulată, simulată dintr-un simplu amuzament sau cu un scop superior, joacă un rol important în producerea investigației științifice. Indiferent de felul în care se naște, îndoiala stimulează intelectul la o activitate care poate fi leieră sau energică, calmă sau turbulentă. Imaginile trec rapid prin conștiință, contopindu-se fără încetare una cu alta pînă cînd, în cele din urmă, cînd totul s-a sfîrșit — aceasta se poate întîmpla într-o fracțiune de secundă, într-o oră sau după ani de zile — constatăm că sîntem hotărîți cu privire la felul în care ar trebui să acționăm în împrejurări ca acelea care ne-au prilejuit ezitarea. Cu alte cuvinte, am atins convingerea.

5.395 În acest proces observăm două feluri de elemente ale conștiinței, deosebirea dintre ele putînd fi pusă în evidență cel mai bine cu ajutorul unui exemplu. Într-o piesă muzicală există notele separate și există melodia. Un ton

poate fi prelungit timp de o oră sau de o zi și el există la fel de perfect în fiecare secundă din acea perioadă de timp, ca și în timpul luat în ansamblu ; astfel încît, atît timp cît se aude, el ar putea fi prezent pentru un simț din care tot ce ține de trecut este la fel de absent ca și viitorul însuși. Situația este însă alta în privința melodiei, a cărei execuție ocupă un anumit timp în fragmentele căruia sînt interpretate doar fragmente din melodie. Ea constă dintr-o succesiune ordonată de sunete care îmi lovesc urechea în momente diferite și pentru a o percepe trebuie să existe o continuitate de conștiință care face ca evenimentele dintr-un interval de timp să fie prezente în noi. Desigur, nu percepem melodia decît auzind notele separate ; cu toate acestea, nu se poate spune că o auzim direct, deoarece auzim doar ceea ce este prezent într-o clipă, or într-o singură clipă nu poate exista o succesiune ordonată. Aceste două feluri de obiecte, cel de care sîntem *nemijlocit* conștienți și cel de care sîntem *mijlocit* conștienți se află în întreaga conștiință. Unele elemente (senzațiile) sînt complet prezente în fiecare clipă din timpul în care ele durează, pe cînd altele (cum este gîndirea) sînt acțiuni cu un început, un mijloc și un sfîrșit și constau dintr-o congruență în succesiunea senzațiilor care trec prin intelect. Ele nu pot fi nemijlocit prezente, ci trebuie să acopere un fragment din trecut sau din viitor. Gîndirea este un fir melodic ce trece prin succesiunea senzațiilor noastre.

5.396 Putem adăuga că întocmai cum o piesă muzicală poate fi scrisă pe părți, fiecare parte avînd propria ei melodie, tot astfel diferite sisteme de relații de succesiune subzistă împreună între aceleași senzații. Aceste sisteme diferite se disting prin faptul că au motive, idei sau funcții diferite. Gîndirea nu este decît unul din aceste sisteme : căci singurul său motiv, idee și funcție este de a produce convingere și tot ceea ce nu privește acest scop aparține altui sis-

tem de relații. Acțiunea de a gîndi poate avea în mod incidental și alte rezultate. Ea poate servi, de exemplu, spre a ne amuza și printre *dilettanti* nu sînt puțini aceia care au pervertit gîndirea într-o asemenea măsură, subordonînd-o plăcerii, încît se pare că-i irită gîndul că problemele asupra cărora lor le face plăcere să și-o exercite ar putea fi cîndva definitiv soluționate; astfel, o descoperire pozitivă, care poate scoate un subiect favorit din arena dezbaterii literare, întîmpină o rău disimulată aversiune. Această tendință reprezintă însăși depravarea gîndirii. Dar sufletul și sensul gîndirii, abstrase din celelalte elemente care o însoțesc, deși pot fi în mod voluntar falsificate, nu pot fi făcute niciodată să se îndrepte spre altceva decît spre producerea convingerii. Singurul mobil posibil al gîndirii în acțiune este acela de a aduce gîndirea la repaus și tot ceea ce nu se referă la convingere nu este parte a gîndirii înseși.

5.397 Ce este însă o convingere? Ea este semicadența care închide o frază muzicală în simfonia vieții noastre intelectuale. Am văzut că ea are exact trei proprietăți: prima, de a fi ceva de care sîntem conștienți; a doua, de a potoli frămîntarea declanșată de o îndoială și, a treia, de a implica instituirea în natura noastră a unei reguli de acțiune — sau, pe scurt, a unei deprinderi. Odată potolită frămîntarea îndoielii, care dă imboldul gîndirii, gîndirea se destinde și se oprește o clipă atunci cînd se atinge convingerea. Dar, deoarece convingerea este o regulă de acțiune, a cărei aplicare implică în continuare îndoială și gîndire, ea este, în același timp, un loc de oprire și un nou loc de pornire pentru gîndire. De aceea mi-am permis să o numesc gîndire în repaus, deși gîndirea este eminamente o acțiune. Rezultatul *final* al gîndirii este exercițiul voinței, din care gîndirea nu mai face parte; dar convingerea nu este decît un stadiu al acțiunii mentale, un efect asupra

naturii noastre datorat gîndirii, care va influența gîndirea viitoare.

5.398 Esența convingerii este instituirea unei deprinderi astfel încît convingeri diferite se disting prin modurile de acțiune diferite cărora le dau naștere. În cazul în care convingerile nu diferă în această privință și potolesc aceeași îndoială producînd aceeași regulă de acțiune, diferențele de conștientizare singure nu pot să le facă să fie convingeri diferite, tot așa cum a cînta o melodie în chei diferite nu înseamnă a cînta melodii diferite. Se trasează adesea distincții imaginare între convingeri care diferă doar în modul lor de expresie — deși disputele rezultate de aici sînt, cu toate acestea, destul de reale. A crede că niște obiecte sînt în relație unele cu altele ca în fig. 1 și a crede că ele sînt în relație unele cu altele ca în fig. 2 sînt una și aceeași convingere ; cu toate acestea, nu este exclus ca un om să afirme una din propoziții și să o nege pe cealaltă. Asemenea distincții false fac tot atît de mult rău ca și confuzia convingerilor cu adevărat diferite și se numără printre capcanele de care trebuie să ne păzim mereu, mai ales atunci cînd ne aflăm pe terenul metafizicii. O eroare de felul acesta, ce apare

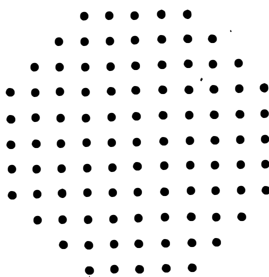


Fig. 1.

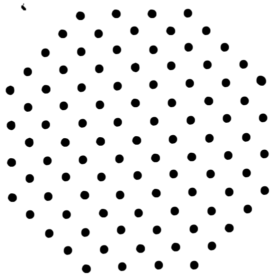


Fig. 2.

deseori, este aceea de a confunda senzația produsă de propria noastră neclaritate de gîndire cu o caracteristică a obiectului pe care îl gîndim. În loc să ne dăm seama că obscuritatea

este pur subiectivă, ne închipuim că avem de-a face cu o calitate a obiectului care este eminamente misterioasă ; și dacă ulterior concepția ne este prezentată într-o formă clară, noi nu o recunoaștem ca fiind aceeași datorită absenței sentimentului de neinteligibilitate. Atîta timp cît durează această amăgire ea pune în mod evident o barieră de netrecut în calea gîndirii limpezi ; astfel încît oponenții gîndirii raționale doresc să o perpetueze, în aceeași măsură în care aderenții ei caută să se ferească de ea.

5.399 O altă eroare de acest fel este aceea de a confunda o simplă diferență în construcția gramaticală a două cuvinte cu o diferență în ideile pe care le exprimă. În epoca aceasta pedantă, cînd marea masă a scriitorilor este mult mai atentă la cuvinte decît la lucruri, această eroare este destul de răspîndită. Cînd am spus adineaori că gîndirea este o *acțiune* și că ea constă dintr-o *relație,* deși o persoană îndeplinește o acțiune și nu o relație, care nu poate fi decît rezultatul unei acțiuni, nu a fost totuși vorba de inconsistență în ceea ce am spus, ci doar de o imprecizie gramaticală.

5.400 Vom fi la adăpost de toate aceste sofisme atîta timp cît ne gîndim că întreaga funcție a gîndirii este aceea de a produce deprinderi de acțiune ; și că tot ceea ce se leagă de un gînd, fără a fi însă relevant scopului său, constituie un adaos al acestuia, dar nu și o parte a sa. Dacă există între senzațiile noastre o unitate care nu are nici o legătură cu felul cum vom acționa într-o împrejurare dată (ca atunci cînd ascultăm o piesă muzicală), nu o vom numi gîndire. Pentru a-i dezvălui semnificația, trebuie, prin urmare, să determinăm deprinderile pe care le produce, pentru că un lucru nu este altceva decît deprinderile pe care le comportă. Identitatea unei deprinderi depinde de felul în care ea ne-ar putea determina să acționăm, nu numai în împrejurări a căror producere este probabilă, ci și în împrejurări, care, oricît de improbabile, ar putea să aibă totuși loc. Conți-

nutul unei deprinderi depinde de *cînd* și *cum* ne face ea să acționăm. În ceea ce privește *cînd,* fiecare stimul la acțiune este derivat din percepție ; în ceea ce privește *cum,* fiecare scop al acțiunii trebuie să producă un rezultat sensibil. În felul acesta, coborîm pînă la ceea ce este tangibil și practic ca rădăcină a fiecărei distincții reale a gîndirii, oricît de subtilă poate fi ea ; și nu există nici o deosebire de semnificație atît de fină care să constea din altceva decît o posibilă diferență în practică.

5.401 Pentru a vedea la ce duce acest principiu, analizați în lumina lui o doctrină cum este cea a transsubstanțierii. Bisericile protestante susțin, în general, că elementele împărtășaniei sînt numai în sens figurat carne și sînge; ele ne hrănesc sufletele așa cum carnea și substanța ei ne hrănește corpul. Catolicii susțin, însă, că ele sînt literalmente carne și sînge, deși au toate calitățile sensibile ale azimei și vinului diluat. Dar nu ne putem face asupra vinului nici o idee în afară de cea care poate intra într-o convingere, fie :

1. că un lucru sau altul este vin ; fie
2. că vinul posedă anumite proprietăți.

Asemenea convingeri nu sînt altceva decît notificări pe care ni le facem nouă înșine că va trebui, atunci cînd se ivește ocazia, să acționăm în privința unui lucru despre care sîntem convinși că este vin, conform proprietăților pe care sîntem convinși că le posedă vinul. Ocazia unei astfel de acțiuni ar fi o percepție sensibilă, iar motivul ei ar fi acela de a produce un rezultat sensibil. În felul acesta, acțiunea noastră se referă exclusiv la ceea ce impresionează simțurile, deprinderea noastră are aceeași relevanță ca și acțiunea noastră, convingerea noastră are aceeași relevanță ca și deprinderea noastră, iar conceptul nostru are aceeași relevanță ca și convingerea noastră ; în

consecință, prin vin nu putem înțelege decît ceea ce are anumite efecte, directe sau indirecte, asupra simțurilor noastre, astfel încît a spune despre ceva care în realitate este sînge că are toate calitățile sensibile ale vinului înseamnă a folosi un jargon fără sens. Scopul meu nu este însă acela de a mă ocupa de problema teologică și, pentru că am folosit-o doar ca exemplu logic, o abandonez fără a mă obosi să anticipez răspunsul teologilor. Nu doresc decît să scot în evidență cît de imposibil este să avem în minte o idee care să aibă vreo legătură cu altceva decît efectele sensibile imaginate ale lucrurilor. Ideea pe care o avem despre ceva *este* ideea pe care o avem despre efectele sale sensibile; iar dacă ne imaginăm că avem altceva, ne autoînșelăm și confundăm o simplă senzație care însoțește gîndul cu o parte a gîndului însuși. Este absurd să se spună că gîndul are vreo semnificație care să nu fie legată de singura lui funcție. Este ridicol ca protestanții și catolicii să-și închipuie că sînt în dezacord în ceea ce privește elementele împărtășaniei, dacă sînt de acord asupra tuturor efectelor sensibile ale acestora, pe pămînt sau în lumea de apoi.

5.402 Se pare deci că regula atingerii celui de al treilea grad de claritate în aprehensiune este următoarea: să se determine ce efecte care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă * socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care-l avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care îl avem despre obiect.

---

* Termenul *conceivably* a fost tradus cu *rațional imaginabil* avînd în vedere conținutul ideilor pentru a căror exprimare Peirce a recurs la el. O traducere mai directă, cu *conceptibil*, nu ar fi satisfăcut exigențe stilistice; iar o traducere cu *imaginabil* nu ar fi reușit în suficientă măsură să dea seama de ideea lui Peirce.

5.403 Să ilustrăm această regulă cu cîteva exemple ; și, pentru a începe cu cel mai simplu posibil, să ne punem întrebarea ce gîndim atunci cînd spunem că un lucru este *dur*. Evident, faptul că el nu va fi zgîriat de multe alte substanțe. Întregul concept al acestei calități, ca și al oricărei alteia, se află în efectele pe care i le putem atribui. Nu există absolut nici o diferență între un lucru dur și unul moale atîta timp cît ele nu sînt puse la încercare. Să presupunem, deci, că un diamant ar putea fi cristalizat în mijlocul unei perne de bumbac moale și ar rămîne în acel loc pînă cînd va fi în cele din urmă ars. Ar fi fals să se spună că acest diamant a fost moale ? Pare o întrebare prostească și ar fi, într-adevăr, astfel în afara domeniului logicii. Acolo, asemenea întrebări sînt adesea de cea mai mare utilitate, servind pentru a scoate în relief principiile logicii, mai mult decît ar putea să o facă vreodată discuțiile obișnuite. Studiind logica, noi nu trebuie să le expediem cu răspunsuri grăbite, ci trebuie să le examinăm cu toată atenția, pentru a descifra principiile implicate în ele. În cazul de față putem modifica enunțul și să întrebăm ce ne împiedică să spunem că înainte de a fi atinse toate corpurile dure rămîn perfect moi ; apoi duritatea lor crește odată cu presiunea pînă ce pot fi zgîriate. Reflecția ne va dovedi că răspunsul este acesta : nu ar exista nimic *fals* în astfel de moduri de a vorbi. Ele ar implica o modificare a uzanțelor noastre lingvistice actuale în ceea ce privește cuvintele „dur“ și „moale“, nu însă și a semnificației lor. Căci ele nu înfățișează nici un fapt altfel decît este ; ele comportă doar o altă dispunere a faptelor, care ar fi extrem de incomodă. Aceasta ne determină să remarcăm că întrebarea cu privire la ce s-ar întîmpla în împrejurări care nu se ivesc în realitate, este o întrebare ce nu privește faptele, ci doar modul cel mai clar de dispunere a

acestora. De exemplu, problema liberului arbitru și a fatalității în forma ei cea mai simplă, despuiată de verbiaj, este aproximativ aceasta: am făcut ceva de care mi-e rușine; oare aș fi putut, printr-un efort de voință, să rezist tentației și să fac altfel? Răspunsul filosofic este că aceasta nu este o chestiune privind faptele, ci doar una privind dispunerea (posibilă) a faptelor. Dispunîndu-le astfel încît să prezint ceea ce este cu deosebire pertinent pentru întrebarea mea — adică faptul că trebuie să mă condamn pentru că am greșit — este perfect adevărat să se spună că, dacă aș fi dorit să fac altfel decît am făcut, aș fi și făcut altfel. Pe de altă parte, dispunînd faptele astfel încît să iasă în evidență o altă considerație importantă, este la fel de adevărat că atunci cînd unei tentații i s-a îngăduit să acționeze, dacă are o anumită forță, ea își va produce efectul oricît aș lupta eu. Nu se poate ridica nici o obiecție împotriva unei contradicții la care ar duce o supoziție falsă. *Reductio ad absurdum* constă în a arăta că dintr-o ipoteză decurg rezultate contradictorii, drept care teza este socotită falsă. În discuția asupra liberului arbitru sînt implicate multe probleme și sînt departe de a dori să spun că ambele părți au, în egală măsură, dreptate. Dimpotrivă, sînt de părere că una din părți [determinismul] neagă anumite fapte importante, pe cînd cealaltă parte nu face acest lucru. Ceea ce vreau să spun, însă, este că singură această problemă de mai sus a fost sursa întregii îndoieli; că dacă nu ar fi fost această problemă, controversa nu s-ar fi născut niciodată; și că, în maniera pe care am indicat-o, ea este perfect rezolvată.

Să căutăm, în continuare, o idee clară a „greutății". Acesta este un alt caz foarte simplu. A spune că un corp este greu înseamnă pur și simplu că în absența unei forțe de susținere el va cădea. Aceasta (neglijînd anumite specificări cu privire la felul în care va cădea etc.,

care există în mintea fizicianului ce folosește cuvîntul) reprezintă, evident, întregul concept al greutății. Este o întrebare cu rost dacă nu cumva anumite fapte ar putea *explica* gravitația ; ceea ce înțelegem însă prin forță ca atare este cuprins integral în efectele sale.

5.404 Cele de mai sus ne îndeamnă să facem o prezentare a ideii de forță în general. Acest important concept, dezvoltat în prima parte a secolului al XVII-lea din ideea rudimentară de cauză și îmbunătățit constant de atunci încoace ne-a arătat cum să explicăm toate variațiile de mișcare pe care le suferă corpurile și cum să gîndim în privința tuturor fenomenelor fizice ; a dat naștere științei moderne, a schimbat fața globului și, pe lîngă întrebuințările sale mai speciale, a jucat un rol de seamă în dirijarea cursului gîndirii moderne și în promovarea dezvoltării sociale moderne. Merită, așadar, să se depună un oarecare efort pentru a-l înțelege. Potrivit regulii noastre, trebuie să începem cu întrebarea privind folosul imediat al faptului de a gîndi forța, iar răspunsul este că în felul acesta explicăm variațiile mișcării. În cazul în care corpurile ar fi lăsate în voia lor, fără intervenția forțelor, fiecare mișcare ar continua neschimbată, atît în viteză cît și în direcție. Mai mult, o variație a mișcării nu are loc niciodată în mod brusc ; dacă i se schimbă direcția, aceasta se întîmplă totdeauna printr-o curbă fără unghiuri ; dacă se schimbă viteza, aceasta se petrece treptat. Schimbările treptate care au loc în mod constant sînt considerate de geometri compuse potrivit regulilor paralelogramului forțelor. Dacă cititorul nu știe încă ce este acesta, el va constata, sper, că este spre folosul său să se străduiască să urmărească explicația de mai jos ; dacă însă matematica îi este insuportabilă, decît să ne despărțim aici îl rog mai curînd să sară trei paragrafe.

Un *drum* este o linie al cărei început și sfîrșit sînt distincte. Două drumuri care încep în același punct și duc spre același punct sînt con-

siderate echivalente. Astfel, cele două drumuri A B C D E și A F G H E (fig. 3) sînt echivalente. Drumurile care *nu* încep în același punct sînt considerate echivalente dacă mișcînd oricare din ele fără a-l întoarce, ținîndu-l tot timpul paralel cu poziția sa originară, cînd începutul său coincide cu acela al celuilalt, capetele lor coincid de asemenea. Drumurile sînt considerate geometric însumate atunci cînd unul începe acolo unde celălalt sfîrșește ; astfel drumul AE poate fi conceput ca suma lui AB, BC, CD și DE. În paralelogramul din fig. 4 diagonala AC este suma lui AB și BC ; or, din moment ce AD este geometric echivalentă cu BC, AC este suma geometrică a lui AB și AD.

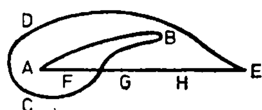


Fig. 3.

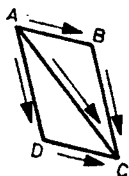


Fig. 4.

Toate acestea sînt pur convenționale și se reduc pur și simplu la faptul că vrem să numim egale sau însumate drumuri care au relațiile descrise adineauri. Deși este o convenție, este o convenție bine motivată. Regula însumării geometrice poate fi aplicată nu numai drumurilor, ci oricăror altor lucruri care se pot reprezenta prin drumuri. Or, dat fiind că un drum este determinat de direcția și distanța variabilă a punctului care se deplasează pe el de la punctul de pornire, rezultă că tot ceea ce este determinat de la începutul pînă la sfîrșitul său de o direcție variabilă și de o magnitudine variabilă poate fi reprezentat printr-o linie. În felul acesta, *vitezele* pot fi reprezentate prin linii, căci ele nu au decît direcții și mărime. Acest lucru este valabil și despre *accelerații* sau variațiile vitezelor. Faptul este destul de evident în cazul vitezelor și devine evident pen-

tru accelerații dacă ținem cont că exact ceea ce sînt vitezele pentru poziții — anume, stări de schimbare a lor — sînt accelerațiile pentru viteze.

Așa-numitul „paralelogram al forțelor“ nu este altceva decît o regulă de compunere a accelerațiilor. Regula este : reprezentarea accelerațiilor prin traiectorii și apoi însumarea geometrică a drumurilor. Geometrii folosesc însă „paralelogramul forțelor“ nu doar pentru a compune diferite accelerații, ci și pentru a transforma o accelerație într-o sumă a mai multor accelerații. Fie AB (fig. 5) drumul care reprezintă o anumită accelerație — să zicem

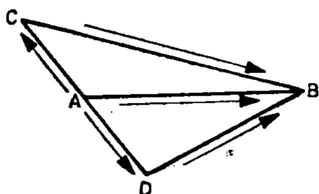


Fig. 5.

o asemenea variație în mișcarea unui corp, încît la sfîrșitul unei secunde, corpul să se afle, sub influența acelei variații, într-o poziție diferită de cea pe care ar fi avut-o dacă mișcarea sa ar fi continuat neschimbată, astfel că un drum echivalent cu AB ar duce de la poziția din urmă la cea dintîi. Această accelerație poate fi considerată suma accelerațiilor reprezentate de AC și CB. Ea poate fi considerată, de asemenea, ca o sumă a accelerațiilor cu totul diferite reprezentate de AD și DB, unde AD este aproape opusul lui AC. Or, este clar că există o imensă varietate de feluri în care AB ar putea fi descompusă în suma a două accelerații.

După această explicație anostă, care, sper, avînd în vedere extraordinarul interes pentru conceptul de forță, să nu fi istovit răbdarea cititorului, sîntem pregătiți, în fine, să enunțăm

faptul important pe care îl încorporează acest concept. Iată acest fapt : dacă variațiile reale de mișcare pe care le suferă diferitele particule ale corpurilor sînt descompuse fiecare în felul lor propriu, fiecare accelerație componentă este întocmai așa cum este prescrisă de o anumită lege a naturii. Potrivit acelei legi, corpurile care se află în pozițiile relative pe care corpurile în cauză le au în realitate în momentul respectiv [2], primesc întotdeauna anumite accelerații care, fiind compuse printr-o însumare geometrică, dau accelerația pe care corpul o suferă în realitate.

Acesta este unicul fapt pe care îl reprezintă ideea de forță, și oricine își va da osteneala de a înțelege în mod clar ce este acest fapt va înțelege perfect și ceea ce este forța. Că ar trebui să spunem că o forță *este* o accelerație sau că ea *produce* o accelerație, nu e decît o chestiune de proprietate de limbaj, iar față de ceea ce vrem în fapt să exprimăm nu contează mai mult decît diferența dintre expresia franceză *Il fait froid* și echivalenta sa engleză *It is cold*. Cu toate acestea, este surprinzător de constatat cum a putut zăpăci mințile oamenilor această chestiune simplă. În cîte tratate serioase nu se vorbește de forță ca despre o „entitate misterioasă“, ceea ce pare doar o modalitate de a mărturisi că autorul a părăsit speranța de a ajunge vreodată la o idee clară cu privire la ceea ce înseamnă acest cuvînt ! Într-o lucrare recentă și admirată de *Mecanică analitică* [a lui Kirchhoff] se afirmă că înțelegem întocmai efectul forței, dar nu înțelegem ce este forța în sine ! Acest mod de a vorbi este pur și simplu contradictoriu. Ideea pe care cuvîntul „forță“ o stîrnește în mințile noastre nu are altă funcție decît aceea de a ne influența acțiunile, iar aceste acțiuni nu pot să aibă legătură cu forța altfel decît prin efectele acesteia. În consecință, dacă știm care sînt efectele forței, sîntem familiarizați cu orice fapt implicat în enunțul că o forță există, și nu este de știut nimic

altceva. Adevărul este că circulă o idee vagă potrivit căreia o întrebare poate viza ceva ce mintea nu poate concepe, iar cînd unii filosofi, din cei care despică firul în patru, au fost confruntați cu absurditatea unui asemenea punct de vedere, ei au inventat o distincție lipsită de conținut între concepte pozitive și negative, în încercarea de a atribui nonideii lor o formă care să nu fie izbitoare prin nonsensul ei. Nulitatea acestei distincții reiese suficient de clar din considerațiile oferite cu cîteva pagini mai înainte ; și, pe lîngă aceste considerații, artificialitatea distincției trebuie să fi frapat orice intelect obișnuit cu gîndirea reală.

IV

5.405 Să abordăm acum tema logicii și să examinăm un concept care o privește în mod deosebit, acela al *realității*. Luînd claritatea în sensul de familiaritate, nici o idee n-ar putea fi mai clară decît aceasta. Orice copil o folosește cu o totală încredere, fără a-i trece vreodată prin minte că nu o înțelege. În ce privește claritatea de gradul doi, însă, probabil că cei mai mulți oameni, chiar și dintre aceia cu un intelect înclinat spre reflecție, s-ar vedea puși în încurcătură dacă ar trebui să dea o definiție abstractă a realului. Și totuși, s-ar putea eventual ajunge la o astfel de definiție analizînd diferența dintre realitate și opusul ei, ficțiunea. O născocire este produsul imaginației cuiva și are caracteristicile pe care gîndirea respectivei persoane i le imprimă. Faptul că aceste caracteristici sînt independente de felul în care gîndiți dumneavoastră sau eu constituie o realitate exterioară. Există însă fenomene, în propriile noastre intelecte, dependente de gîndirea noastră, care sînt în același timp reale, în sensul că le gîndim într-adevăr. Dar, deși caracteristicile lor depind de felul în care gîndim, fenomenele însele nu depind de cum anume

gîndim acele caracteristici. Astfel, un vis are o existență reală ca fenomen mental dacă cineva l-a avut cu adevărat ; că el a visat un lucru sau altul nu depinde de ceea ce gîndește cineva că s-a visat, ci este complet independent de orice opinie cu privire la acest subiect. Pe de altă parte, luînd în considerare nu faptul de a visa, ci lucrul visat, acesta își păstrează particularitățile pur și simplu în virtutea faptului că a fost visat ca posedîndu-le. Prin urmare, putem defini realul ca pe ceva ale cărui caracteristici sînt independente de ceea ce poate crede cineva că sînt.

5.406 Dar, oricît de satisfăcătoare poate fi considerată o astfel de definiție, ar fi o mare greșeală să se presupună că ea clarifică pe deplin ideea de realitate. Să aplicăm așadar aici regulile noastre. Potrivit acestora, realitatea, ca orice altă calitate, constă din efectele particulare, sensibile, pe care le produc lucrurile care participă la ea. Singurul efect al lucrurilor reale este acela de a cauza convingere, căci toate senzațiile pe care le stîrnesc apar în conștiință sub forma convingerilor. Se pune, deci, întrebarea, cum se deosebește convingerea adevărată (sau credința în real) de convingerea falsă (sau credința în ficțiune) ? După cum am văzut în studiul anterior, ideile de adevăr și de fals, în dezvoltarea lor deplină, aparțin exclusiv metodei științifice de statornicire a opiniei. O persoană care alege în mod arbitrar propozițiile pe care le va adopta poate folosi cuvîntul adevăr doar pentru a accentua expresia hotărîrii sale de a se cantona în alegerea făcută. Desigur, metoda tenacității nu a prevalat niciodată în mod exclusiv, căci rațiunea le este prea naturală oamenilor. În literatura Evului mediu, însă, găsim cîteva exemple excelente în acest sens. Cînd Scotus Erigena comentează un pasaj poetic în care se vorbește că spînzul (Helleborus) ar fi cauzat moartea lui Socrate, el nu ezită să-l informeze pe cititorul curios că Helleborus și Socrate au fost doi filosofi greci eminenți și că

acesta din urmă, fiind învins în discuție de cel dintîi a murit de inimă rea! Ce fel de idee despre adevăr ar putea avea un om în stare să adopte și să propovăduiască, fără rezerva unui „poate“, o opinie luată atît de total la întîmplare? Adevăratul spirit al lui Socrate, care cred că ar fi fost încîntat să fie „învins în discuție“, pentru că prin aceasta ar fi învățat ceva, este în contrast ciudat cu ideea naivă a comentatorului, pentru care (ca și pentru „misionarul înnăscut“ de astăzi) discuția pare să fi însemnat pur și simplu o luptă. Cînd filosofia a început să se trezească din lunga ei amorțeală, și înainte ca teologia să o fi acaparat cu totul, practica fiecărui profesor pare să fi fost aceea de a pune mîna pe orice poziție filosofică găsită neocupată, ce părea puternică, de a se baricada în ea, ieșind doar cînd și cînd pentru a da cîte o bătălie cu alții. Astfel, chiar și puținele însemnări pe care le avem despre aceste dispute ne permit să scoatem în evidență o duzină sau mai multe opinii susținute de diferiți profesori la un moment dat în problema nominalismului și a realismului. Citiți partea introductivă la *Historia Calamitatum* a lui Abélard, care a fost în mod sigur la fel de filosof ca oricare din contemporanii săi, și vedeți spiritul de luptă pe care îl respiră. Pentru el, adevărul nu este altceva decît bastionul său. Cînd metoda autorității a prevalat, adevărul a însemnat doar cu puțin mai mult decît credința catolică. Toate eforturile doctorilor scolastici sînt îndreptate spre armonizarea credinței lor în Aristotel cu credința lor în biserică, iar masivele lor volume *in folio* pot fi cercetate de la un capăt la altul fără a găsi un raționament care să meargă mai departe. Este de remarcat că ideea de loialitate a înlocuit-o atît de total pe cea de căutare a adevărului încît, acolo unde înfloresc alături credințe diferite, renegații sînt priviți cu dispreț chiar și de către partida a cărei credință aceștia o adoptă. De la Descartes încoace,

deficienţa în conceperea adevărului a fost mai puţin evidentă. Cu toate acestea, omul de ştiinţă va fi uneori şocat că filosofii nu sînt atît de preocupaţi să afle care sînt faptele, cît să cerceteze care convingere este cel mai mult în armonie cu sistemul lor. Este greu să convingi un adept al metodei *a priori* invocînd ca dovezi fapte ; dovedeşte-i, însă, că o opinie pe care o apără este în dezacord cu ceea ce el a stabilit în altă parte şi foarte probabil că şi-o va retracta. Aceste spirite nu par a crede că disputa va putea să înceteze vreodată ; ei par a crede că opinia care este naturală pentru un om nu este la fel şi pentru altul şi că, în consecinţă, convingerea nu va fi niciodată statornicită. Mulţumindu-se să-şi fixeze propriile opinii printr-o metodă care ar conduce pe alt om la un rezultat diferit, ei îşi trădează slăbiciunea în stăpînirea ideii cu privire la ce este adevărul.

5.407 Pe de altă parte, toţi adepţii ştiinţei sînt pe deplin convinşi că procesele de investigare, cu condiţia să fie împinse suficient de departe, vor oferi unica soluţie certă la orice problemă la care pot fi aplicate. Un om poate cerceta viteza luminii studiind fazele lui Venus şi aberaţia stelelor ; altul, studiind poziţiile lui Marte şi eclipsele sateliţilor lui Jupiter ; al treilea, prin metoda lui Fizeau ; al patrulea prin aceea a lui Foucault ; al cincilea prin mişcările curbelor lui Lissajous ; al şaselea, al şaptelea, al optulea şi al nouălea pot urmări diferitele metode de a compara măsurătorile electricităţii statice şi dinamice. Ei pot obţine la început rezultate diferite, dar, pe măsură ce fiecare îşi perfecţionează metoda şi procesele, rezultatele vor converge în mod constant spre un centru predestinat. Situaţia este valabilă pentru întreaga cercetare ştiinţifică. Intelecte diferite pot porni cu cele mai antagonice puncte de vedere, dar progresul investigaţiei le poartă, printr-o forţă din afara lor, spre una şi aceeaşi concluzie. Această activitate a

gîndirii, prin care sîntem purtaţi nu acolo unde dorim, ci spre un scop predestinat, este asemenea acţiunii destinului. Nici o modificare a punctului de vedere asumat, nici o selecţie a altor fapte de studiat, nici chiar înclinaţia naturală a intelectului nu poate să-l facă pe un om să se sustragă opiniei predestinate. Această importantă lege este întrupată în conceptul de adevăr și realitate. Opinia care este predestinată [3] a fi acceptată în cele din urmă de către toţi cei care cercetează este ceea ce se înțelege prin adevăr, iar obiectul reprezentat în această opinie este realul. În felul acesta aș explica eu realitatea.

5.408 S-ar putea totuși spune că acest punct de vedere este diametral opus definiţiei abstracte pe care am dat-o realităţii, deoarece potrivit lui caracteristicile realului depind de ceea ce se crede în final despre ele. Răspunsul la aceasta este însă că, pe de o parte, realitatea este independentă nu neapărat faţă de gîndire în general, ci doar faţă de ceea ce dumneavoastră sau eu sau oricare număr finit de oameni pot crede despre ea, și că, pe de altă parte, deși obiectul opiniei finale depinde de ceea ce este această opinie, totuși, ceea ce este această opinie nu depinde de ceea ce gîndiţi dumneavoastră sau eu sau orice alt om. Încăpăţînarea noastră și cea a altora poate amîna la infinit statornicirea opiniei ; ea ar putea face chiar ca o propoziţie arbitrară să fie acceptată universal atîta timp cît va exista specia umană. Și totuși, nici chiar aceasta nu ar schimba natura convingerii, care singură ar putea fi rezultatul investigaţiei duse suficient de departe ; și dacă, după dispariția speciei noastre, s-ar ivi alta cu facultăţi și înclinații de investigație, acea opinie adevărată trebuie sá fie o opinie la care ar ajunge în cele din urmă. „Doborît la pămînt, adevărul se va ridica din nou", iar opinia care ar rezulta în final din investigaţie nu depinde de felul în care cineva poate gîndi în realitate. Realitatea însă a

ceea ce este real depinde de faptul real că investigaţia este destinată să conducă, în cele din urmă, dacă este dusă suficient de departe, la o convingere în acea realitate.

5.409 Aş putea fi totuşi întrebat ce aş spune cu privire la toate faptele neînsemnate ale istoriei care au fost uitate şi nu vor mai fi regăsite niciodată, la cărţile pierdute ale anticilor, la toate secretele îngropate.

„Cîte nestemate de strălucirea cea mai pură
Poartă întunecatele străfunduri nepătrunse ale oceanului
Cîte flori nu se nasc pentru a înflori nevăzute
Şi pentru a-şi risipi dulceaţa în aerul pustiu" *.

Aceste lucruri nu există ele oare în realitate pentru că sînt iremediabil inaccesibile cunoaşterii noastre ? Şi, mai departe, după ce universul va pieri (conform predicţiei unor oameni de ştiinţă) şi viaţa toată va fi încetat pentru totdeauna, ciocnirea atomilor nu va continua oare în ciuda faptului că nu va exista nici un intelect să o cunoască ? Răspunsul la această întrebare este că, deşi în nici o stare de cunoaştere posibilă un număr nu poate fi suficient de mare pentru a exprima relaţia dintre suma a ceea ce rămîne necunoscut şi suma a ceea ce este cunoscut, totuşi este nefilosofic să se presupună că în ceea ce priveşte orice problemă dată (care are o semnificaţie clară) investigaţia nu i-ar aduce o soluţie dacă ar fi dusă suficient de departe. Cine ar fi spus, cu cîţiva ani în urmă, că am putea şti vreodată din ce substanţe sînt făcute stelele a căror lumină poate că a avut nevoie de mai mult timp pentru a ajunge la noi decît timpul de cînd există omenirea ? Cine poate fi sigur de ceea ce vom cunoaşte peste cîteva sute de ani ? Cine poate ghici care va fi rezultatul continuării cercetărilor ştiinţifice timp de zece mii de

---

* Fragment din Thomas Gray, *Elegy Written in a Country Church-Yard.*

ani în prelungirea activității ultimei sute de ani ? Şi dacă ar fi să continuăm timp de un milion sau bilion sau orice număr de ani doriți, cum este posibil să se spună că există vreo problemă ce n-ar putea fi rezolvată în cele din urmă ?

Se poate însă obiecta : „de ce se face atîta caz de aceste considerații îndepărtate, mai ales atunci cînd principiul este că doar distincțiile practice au semnificație ?". Ei bine, trebuie să mărturisesc că nu contează prea mult dacă spunem că o piatră de pe fundul oceanului, în total întuneric, este sau nu un briliant — mai bine zis *probabil* că nu contează, dacă nu pierdem din vedere faptul că acea piatră *poate* fi pescuită mîine. Dar că există pietre prețioase pe fundul mării, flori în deșertul nestrăbătut etc. sînt propoziții care, asemenea celei care spune că un diamant care este dur și atunci cînd nu este apăsat, privesc mult mai mult alcătuirea limbii noastre decît semnificația ideilor noastre.

5.410 Mi se pare, totuși, că, prin aplicarea regulii noastre, am atins o înțelegere atît de clară a ceea ce înțelegem prin realitate și a faptului pe care se sprijină ideea noastră că poate n-ar fi o prezumție cu totul ieșită din comun dacă am oferi o teorie metafizică a existenței spre acceptare universală în rîndul celor care folosesc metoda științifică de fixare a convingerii. Cum însă metafizica este un subiect mai mult curios decît folositor, a cărui cunoaștere, asemenea celei a unui recif scufundat, servește în primul rînd pentru a ști cum s-o ocolim, nu voi mai plictisi acum cititorul cu o ontologie. Şi așa m-am lungit deja mai mult decît aș fi dorit ; și i-am administrat cititorului o asemenea doză de matematică, psihologie și de alte lucruri dintre cele mai abstruse că mi-e teamă că m-a părăsit deja și că ceea ce scriu acum este exclusiv pentru zețar și corector. M-am bizuit pe importanța temei. Nu există o cale regală spre logică, iar ideile cu

adevărat valoroase nu pot fi obţinute decît cu preţul unei atenţii susţinute. Ştiu, însă, că se preferă ideile ieftine și impure, astfel încît, în studiul meu următor, mă voi întoarce la ceea ce este ușor inteligibil, fără a mă mai abate de la aceasta. Cititorul care s-a chinuit să parcurgă acest text va fi recompensat în cel ce va urma văzînd cît de frumos se pot aplica ideile dezvoltate plictisitor aici la stabilirea regulilor raţionamentului științific.

Nu am trecut, pînă acum, pragul logicii științifice. Este, firește, important să știm cum să facem ca ideile noastre să fie clare, dar ele pot fi foarte clare fără a fi însă și adevărate. Cum să le facem să fie astfel, urmează să studiem în continuare. Cum să dăm naștere la acele idei vitale și fertile care se multiplică în o mie de forme şi se răspîndesc pretutindeni, determinînd progresul civilizației și înălţînd demnitatea omului constituie o artă, care nu este încă redusă la reguli, dar despre al cărei secret istoria științei oferă unele sugestii.

(*How to Make Our Ideas Clear*, studiu publicat iniţial în "Popular Science Monthly", vol. 12, pp. 286—302, 1878)

6.7 Din cele cincizeci sau o sută de sisteme filosofice propuse în diferite momente ale isteoriei universale, poate că cele mai multe sînt nu atît rezultate ale evoluţiei istorice, cît gînduri fericite, ivite accidental în mintea autorilor lor. O idee socotită interesantă şi fructuoasă a fost adoptată, dezvoltată şi forţată să producă explicaţii pentru tot felul de fenomene. Englezii s-au dedicat în mod deosebit acestui mod de a filosofa ; dovadă : Hobbes, Hartley, Berkeley, James Mill. Şi aceasta nu a fost nicidecum o trudă zadarnică ; ea ne dovedeşte care este adevărata natură şi valoare a ideilor dezvoltate, oferind astfel materiale folositoare pentru filosofie. Tot aşa cum dacă un om, stăpînit de convingerea că hîrtia este un material bun de confecţionat lucruri, s-ar apuca să construiască o casă cu un acoperiş din papier-maché, fundaţii din carton, ferestre din hîrtie parafinată, coşuri, căzi de baie, încuietori etc. toate din diferite feluri de hîrtie, experimentul său ar oferi probabil constructorilor învăţăminte valoroase, deşi, cu siguranţă, casa ar fi îngrozitoare, tot aşa şi filosofiile axate pe o singură idee sînt extrem de interesante şi instructive, dar cu toate acestea destul de şubrede.

6.8 Celelalte sisteme filosofice sînt de natura reformelor, ridicîndu-se uneori la nivelul revoluţiilor radicale sugerate de anumite dificultăţi care au blocat sistemele ce au fost

anterior în vogă ; și, fără îndoială, acesta trebuie să fie în mare parte resortul oricărei noi teorii. Este ca și cum ai reconstrui parțial o casă. Greșelile comise sînt, în primul rînd, aceea că repararea părților demolate nu s-a făcut în general suficient de temeinic și, în al doilea rînd, că nu s-au depus destule eforturi pentru ca adausurile să fie în totală armonie cu părțile cu adevărat solide ale vechii structuri.

Ce putere de gîndire trebuie să desfășoare înainte de a putea începe cu bine treaba un om care este pe cale de a-și construi o casă ! Cu cîtă trudă trebuie să cumpănească cerințele precise ce urmează a fi satisfăcute ! Cît studiu pentru a stabili cele mai la îndemînă și mai potrivite materiale, pentru a stabili modul de construcție la care sînt adaptate cel mai bine aceste materiale și pentru a răspunde la o sută de asemenea întrebări ! Or, fără a merge prea departe cu metafora, cred că putem spune fără ezitare că studiile preliminare construcției unei mari teorii ar trebui să fie cel puțin la fel de chibzuite și temeinice ca și studiile preliminare construirii unei case de locuit.

6.9 Ideea că sistemele ar trebui să fie construite arhitectonic a fost propovăduită de la Kant încoace, dar eu nu cred că s-a înțeles pînă la capăt sensul acestei maxime. Ceea ce aș recomanda este ca un om care dorește să formuleze o opinie cu privire la anume probleme fundamentale să treacă în revistă, mai întîi de toate, cunoașterea umană și să ia în seamă toate ideile valoroase din toate ramurile științei ; să observe în ce privință anume fiecare din acestea a avut succes și unde a eșuat, pentru ca, în lumina cunoștințelor temeinice astfel dobîndite asupra materialelor disponibile pentru o teorie filosofică și în funcție de natura și rezistența fiecăreia din ele, să poată examina mai departe în ce constă respectiva problemă filosofică și în ce fel

poate fi rezolvată. Nu trebuie să se înţeleagă că îmi dau silinţa să stabilesc tot ceea ce ar trebui să cuprindă aceste studii pregătitoare; dimpotrivă, trec sub tăcere înadins multe aspecte pentru a accentua o recomandare specială, anume aceea de a studia sistematic conceptele din care poate fi construită o teorie filosofică, pentru a preciza locul pe care îl poate ocupa în mod corespunzător fiecare concept într-o asemenea teorie şi întrebuinţările ce i s-ar potrivi.

Tratarea adecvată a acestui singur aspect ar umple un volum, însă mă voi strădui să ilustrez ceea ce vreau să spun aruncînd o privire asupra cîtorva ştiinţe şi indicînd în acestea cîteva concepte folositoare filosofiei. În ceea ce priveşte rezultatele la care m-au condus studiile îndelungate începute astfel, mă voi mărgini să sugerez de ce natură sînt ele.

6.10 Putem începe cu dinamica, în zilele noastre poate domeniul celei mai mari cuceriri pe care a făcut-o vreodată ştiinţa umană — mă refer la legea conservării energiei. Să revenim însă la primul pas făcut de gîndirea ştiinţifică modernă — mare a fost pasul acesta —, inaugurarea dinamicii de către Galilei. Un fizician modern care examinează lucrările lui Galilei este surprins să descopere cît de puţin a avut de-a face experimentul cu stabilirea fundamentelor mecanicii. Galilei apelează în principal la bunul simţ şi la *il lume naturale*. El presupune totdeauna că adevărata teorie se va dovedi una simplă şi naturală. Şi putem vedea de ce în dinamică trebuie să fie astfel. De exemplu, un corp lăsat în propria sa inerţie se mişcă în linie dreaptă, iar dreapta ne apare ca cea mai simplă dintre curbe. Nici o curbă nu este *în sine* mai simplă decît alta. Un sistem de linii drepte prezintă intersecţii care corespund întocmai intersecţiilor unui sistem de parabole asemenea, plasate în acelaşi fel, sau intersecţiilor oricăruia dintr-o infinitate de sisteme de curbe. Linia dreaptă

ne apare însă simplă deoarece, așa cum spune Euclid, ea se întinde egal între extremitățile sale; cu alte cuvinte, pentru că, privită de la un capăt ea apare ca un punct. Iar aceasta se întîmplă pentru că lumina se mișcă în linie dreaptă. Or, lumina se mișcă în linie dreaptă din cauza rolului pe care linia dreaptă îl joacă în legile dinamicii. Așa se face că, fiind formați sub influența fenomenelor guvernate de legile mecanicii, anumite concepte dintre cele care figurează în aceste legi ni se implantează în minte, astfel încît ghicim fără greutate la ce anume se aplică legile. Fără un asemenea imbold natural, am fi în situația de a căuta orbește o lege care s-ar potrivi fenomenelor, iar șansa noastră de a o găsi ar fi de una la infinit. Cu cît cercetările fizice se îndepărtează de fenomenele care au influențat direct dezvoltarea intelectului, cu atît ne putem aștepta mai puțin să descoperim că legile care le guvernează sînt „simple", adică alcătuite din cîteva concepte firești pentru mintea noastră.

6.11 Cercetările lui Galilei, continuate de Huygens și alții, au dus la conceptele moderne de *forță* și *lege*, care au revoluționat lumea intelectuală. Atenția deosebită acordată mecanicii în secolul al șaptesprezecelea a precizat curînd aceste concepte atît de mult încît a dat naștere filosofiei mecanice, sau doctrinei potrivit căreia toate fenomenele universului fizic trebuie explicate pe baza principiilor mecancii. Marea descoperire a lui Newton a dat un nou impuls acestei tendințe. Vechea idee după care căldura constă dintr-o agitație de corpusculi era aplicată acum explicării proprietăților principale ale gazelor. Prima sugestie în această direcție a fost aceea că presiunea gazelor se explică prin ciocnirea particulelor de pereții vasului ce le conține, fapt care explica legea compresibilității aerului a lui Boyle. Mai tîrziu, expansiunea gazelor, legea chimică a lui Avogadro, difuziunea și vîscozitatea gazelor și acțiunea radiome-

trului lui Crookes s-au dovedit consecinţe ale aceleiaşi teorii cinetice ; alte fenomene însă, precum proporţia dintre căldura specifică la volum constant şi cea la presiune constantă, reclamă ipoteze suplimentare, despre care avem puţine motive să presupunem că sînt simple, astfel încît plutim în nesiguranţă. Situaţia este valabilă şi în ceea ce priveşte lumina. Faptul că ea constă din vibraţii aproape că s-a dovedit prin fenomenele difracţiei, pe cînd acelea ale polarizării au demonstrat că deviaţiile particulelor sînt perpendiculare pe linia de propagare ; în schimb, fenomenele de dispersie etc. reclamă ipoteze suplimentare ce pot fi foarte complicate. Astfel, progresul ulterior al speculaţiei moleculare pare destul de incert. Dacă se vor avansa ipoteze la întîmplare sau doar pentru că ele se vor potrivi anumitor fenomene, fizicienii matematicieni din lume ar fi ocupaţi, să zicem, în medie o jumătate de secol pentru a testa fiecare teorie şi, dat fiind că numărul teoriilor posibile se poate ridica la trilioane, din care doar una poate fi adevărată, avem puţine şanse de a adăuga în acest domeniu noi contribuţii consistente în răstimpul actualei generaţii.

Cînd ajungem la atom, prezumţia în favoarea unor legi simple pare foarte firavă. Este foarte îndoielnic ca legile fundamentale ale mecanicii să fie valabile la atomi izolaţi ; şi pare foarte probabil că ei sînt capabili de mişcare în mai mult decît trei dimensiuni.

6.12 Pentru a afla mai multe despre molecule şi atomi trebuie să căutăm o istorie naturală a legilor naturii, care poate îndeplini funcţia pe care a îndeplinit-o prezumţia în favoarea legilor simple la începuturile dinamicii, arătîndu-ne la ce fel de legi trebuie să ne aşteptăm şi răspunzînd unor întrebări precum aceasta : Putem încerca sau nu, cu o şansă rezonabilă de a nu ne pierde timpul, supoziţia că atomii se atrag unii pe alţii invers proporţional cu puterea a şaptea a distanţelor lor ?

A presupune că legile universale ale naturii pot fi înțelese de intelectul nostru fără să existe totuși vreun temei pentru formele lor speciale, acestea trebuind să rămînă inexplicabile și iraționale, nu prea reprezintă o poziție justificabilă. Uniformitățile sînt tocmai genul de fapte care se cer explicate. Faptul că o monedă aruncată în aer se întîmplă să cadă uneori cap și alteori pajură nu cere nici o explicație; dacă însă ea arată de fiecare dată cap, vrem să știm de unde provine acest rezultat. Legea reprezintă *par excellence* lucrul care are nevoie de o rațiune.

6.13 Singurul mod posibil de a explica legile naturii și uniformitatea în general este acela de a presupune că sînt rezultate ale evoluției. Ceea ce înseamnă că nu sînt absolute, că fenomenele nu i se supun riguros. Cu aceasta se introduce un element de nedeterminare, de spontaneitate sau de întîmplare absolută în natură. Întocmai așa cum, atunci cînd încercăm să verificăm o lege fizică, descoperim că observațiile noastre nu pot fi satisfăcute cu precizie de către aceasta și atribuim pe bună dreptate discrepanța erorilor de observație, tot astfel trebuie să presupunem că există discrepanțe mult mai mici datorate constrîngerii imperfecte a legii înseși, unei anumite devieri a faptelor de la orice formulă definită.

6.14 Dl. Herbert Spencer dorește să explice evoluția pe baza principiilor mecanice, ceea ce este ilogic din patru motive. În primul rînd, pentru că principiul evoluției nu reclamă nici o cauză din afară, căci tendința de creștere se poate presupune că a crescut ea însăși dintr-un germen infinitezimal produs în mod accidental. În al doilea rînd, pentru că legea ar trebui considerată, mai mult ca orice altceva, un rezultat al evoluției. În al treilea rînd, pentru că, evident, legea exactă nu poate produce niciodată heterogenitate din omogenitate; iar heterogenitatea arbitrară este trăsătura cea mai evidentă și cea mai caracteristică a uni-

versului. În al patrulea rînd, pentru că legea conservării energiei este echivalentă cu propoziția că toate procesele guvernate de legi mecanice sînt reversibile, de unde corolarul imediat că aceste legi nu pot să explice creșterea, chiar dacă nu sînt încălcate în procesul de creștere. Pe scurt, Spencer nu este un evoluționist filosof, ci doar un semievoluționist — sau, dacă vreți, doar un semispencerian. Or, filosofia reclamă un evoluționism radical sau nici unul.

6.15 Potrivit teoriei lui Darwin, evoluția este produsă de acțiunea a doi factori : în primul rînd, ereditatea ca principiu care face ca urmașii să semene îndeaproape cu părinții lor, deși lasă loc, totuși, pentru variații „întîmplătoare" sau accidentale — deseori pentru variații foarte mici, rareori pentru variații mai mari ; și, în al doilea rînd, distrugerea speciilor sau a raselor care nu reușesc să-și păstreze rata natalității la un nivel superior celei a mortalității. Acest principiu darvinist admite, evident, o largă generalizare. Ori de cîte ori există un număr mare de obiecte cu tendința de a-și păstra neschimbate anumite caracteristici, această tendință nefiind totuși absolută și lăsînd loc unor variații întîmplătoare, în cazul în care cantitatea de variație este absolut limitată în anumite direcții de distrugerea a tot ceea ce atinge acele limite, va exista o tendință treptată de schimbare în sensul îndepărtării de la caracteristicile respective. Astfel, dacă un milion de jucători participă la un joc de noroc cu șanse egale, dat fiind că se vor ruina unul după altul, avutul mediu al celor ce rămîn va crește continuu. Avem aici, indubitabil, o formulă veritabilă de evoluție posibilă, indiferent dacă acțiunea sa explică mult sau puțin din dezvoltarea speciilor animale și vegetale.

6.16 Teoria lamarckiană presupune de asemenea că dezvoltarea speciilor a avut loc printr-o lungă serie de schimbări imperceptibile, dar consideră că aceste schimbări au avut loc

în timpul vieţii indivizilor, ca urmare a efortului şi exersării, şi că reproducţia nu joacă în acest proces alt rol decît acela de a păstra aceste modificări. Astfel, teoria lamarckiană explică doar dezvoltarea caracteristicilor spre care tind indivizii, în timp ce teoria darvinistă explică doar producerea caracteristicilor cu adevărat benefice pentru rasă, deşi acestea pot fi fatale pentru indivizi [1]. Concepută însă mai larg şi mai filosofic, evoluţia darvinistă este evoluţie prin acţiunea întîmplării şi distrugerea rezultatelor nefavorabile, în timp ce evoluţia lamarckiană este evoluţia prin efectul obişnuinţei şi al efortului.

6.17 O a treia teorie a evoluţiei este aceea a d-lui Clarence King. Relicvele şi rocile dovedesc că, în condiţii obişnuite, speciile nu se modifică, sau se modifică într-o măsură neînsemnată, dar că ele se transformă rapid după cataclisme sau schimbări geologice rapide. In împrejurări noi, se constata adesea că are loc o creştere excesivă a reproductibilităţii animalelor şi a plantelor şi că acestea suferă uneori transformări chiar în timpul vieţii individuale, fenomene care, fără îndoială, se datorează, în parte, slăbirii vitalităţii din cauza disoluţiei modurilor obişnuite de viaţă, în parte schimbării hranei, în parte influenţei specifice directe a elementului în care trăieşte organismul. Dacă evoluţia s-a produs în acest fel, atunci paşii ei succesivi nu numai că nu au fost imperceptibili, cum presupun atît darviniştii, cît şi lamarckiştii, dar, mai mult, nu sînt nici întîmplători şi nici determinaţi de o năzuinţă internă, ci, dimpotrivă, sînt efecte ale mediului înconjurător schimbat şi au o tendinţă generală pozitivă de a adapta organismul la acel mediu, din moment ce variaţia va afecta în mod deosebit organe slăbite şi totodată stimulate. Acest mod de evoluţie, prin forţe externe şi distrugerea deprinderilor, se pare că este cel în concordanţă cu cele mai numeroase şi mai importante fapte ale biologiei şi paleontologiei ; şi a fost, cu si-

guranță, factorul principal în evoluția istorică a instituțiilor ca și în aceea a ideilor, după cum nu i se poate refuza un rol important în procesul evoluției universului în general.

6.18 Trecînd la psihologie, aflăm că fenomenele mentale elementare se împart în trei categorii. În primul rînd, avem simțăminte, care cuprind tot ceea ce este prezent nemijlocit, precum durerea, culoarea albastră, bucuria, senzația care se naște atunci cînd contemplăm o teorie consistentă etc. Un simțămînt este o stare sufletească, stare care își are propria sa calitate vie independent de orice altă dispoziție. Sau, un simțămînt este un element de conștiință care în principiu ar putea să covîrșească orice altă stare pînă cînd monopolizează intelectul, deși, în realitate, o asemenea stare rudimentară nu poate fi conștientizată și nu ar fi propriu-zis conștiință. Cu toate acestea, se poate concepe sau presupune o situație în care calitatea de albastru ar uzurpa întregul intelect, excluzînd ideile de formă, extensiune, contrast, început și sfîrșit și orice alte idei, de orice fel. Un simțămînt este cu necesitate absolut simplu, *în sine,* pentru că, dacă ar avea părți, acestea ar apărea și în intelect, ori de cîte ori ar fi prezent întregul, astfel încît întregul nu ar putea monopoliza intelectul. [2]

6.19 În afară de simțăminte avem senzațiile de reacție ; precum în cazul în care un om legat la ochi se ciocnește dintr-o dată de un stîlp, sau atunci cînd facem un efort muscular, sau cînd un simțămînt oarecare face loc unui nou simțămînt. Să presupunem că n-aș avea nimic în minte decît un simțămînt de albastru, care s-ar întîmpla să facă loc dintr-o dată unui simțămînt de roșu ; atunci, în momentul tranziției ar exista un șoc, un simț de reacție ⟨*sense of reaction*⟩, viața mea albastră fiind transformată într-o viață roșie. Dacă în plus aș fi dotat cu memorie, senzația aceea ar continua cîtva timp și, legat de ea, ar exista de asemenea un simțămînt sau sentiment specific. Acest ultim sim-

ţămînt ar putea dura (vorbind tot în principiu) după ce amintirea evenimentului și simțămintele de albastru și roșu vor fi dispărut. Însă *senzația* de reacţie nu poate exista decît în prezenţa efectivă a celor două simţăminte de albastru şi de roşu de care se leagă. Oriunde avem două simţăminte şi sîntem atenţi la o relaţie oarecare dintre ele, există senzaţia despre care vorbesc. Simţul acţiunii și al reacţiei este însă de două feluri : el poate fi ori o percepţie a relaţiei dintre două idei, ori un simţ al acţiunii și al reacţiei dintre simţămînt și ceva din afara simţămîntului. Iar acest simţ al reacţiei externe are de asemenea două forme ; căci el este un simţ a ceva ce ni se întîmplă, fără ca noi să fi acţionat în vreun fel, fiind pasivi în această chestiune, sau un simţ al rezistenţei, cu alte cuvinte, al unei investiri de simţămînt asupra a ceva. Simțul reacţiei este astfel un simţ al legăturii sau comparaţiei între simțăminte, fie, A, între un simțămînt și altul, fie, B, între un simțămînt și absența sau diminuarea sa ; iar la B, avem, în Primul rînd, senzaţia de creștere a simțămîntului, și, în al Doilea rînd, senzaţia de descreştere a acestuia.

6.20 Foarte diferite, atît de simţăminte cît și de senzaţiile de reacţie sau de perturbările simţirii sînt conceptele generale. Atunci cînd gîndim sîntem conştienţi că o legătură între simțăminte este determinată de o regulă generală, sîntem conştienţi că sîntem conduși de o deprindere. Puterea intelectuală nu este altceva decît uşurinţa de a ne forma deprinderi și de a le urma în cazuri analoge sub aspectele esenţiale, dar în aspectele neesenţiale foarte îndepărtate de cazurile normale de conexiune a simţămintelor în care s-au format aceste deprinderi.

6.21 Legea primordială și fundamentală a acţiunii mentale constă dintr-o tendinţă de generalizare. Simţămîntul tinde să se difuzeze ; conexiunile dintre simțăminte trezesc simțăminte; simţămintele învecinate sînt asimilate ; ideile

sînt apte să se reproducă. Acestea sînt tot atîtea formulări ale legii dezvoltării spirituale. Atunci cînd are loc o perturbare a simțirii avem conștiința unui cîștig, cîștig de experiență ; și o nouă perturbare va putea să se asimileze pe sine celei care a precedat-o. Simțămintele, prin faptul că sînt stimulate, devin mai ușor stimulabile, mai ales în sensul în care au fost stimulate anterior. Conștiința unei asemenea deprinderi constituie un concept general.

6.22 Nebulozitatea noțiunilor psihologice poate fi corectată prin conectarea lor la concepte fiziologice. Se poate presupune că simțămintul există oriunde o celulă nervoasă este într-o stare de excitație. Perturbarea simțămîntului, sau o senzație de reacție, însoțește transmiterea perturbării între celulele nervoase sau de la celula nervoasă la celula musculară, sau stimularea externă a unei celule nervoase. Conceptele generale se nasc pe baza formării deprinderilor în materia nervoasă, care sînt schimbări moleculare rezultate din activitatea sa și legate probabil de nutriția sa.

6.23 Legea formării deprinderii este în contrast izbitor cu toate legile fizice sub aspectul imperativității. O lege fizică este absolută. Ceea ce reclamă ea este o relație exactă. Astfel, o forță fizică introduce într-o mișcare o mișcare componentă care se combină cu restul conform cu paralelogramul forțelor ; în realitate, însă, mișcarea componentă trebuie să aibă loc exact așa cum pretinde legea forței. Pe de altă parte, legea intelectului despre care vorbim nu pretinde o conformitate exactă. Mai mult, conformitatea exactă ar fi în conflict direct cu legea ; ea ar cristaliza instantaneu gîndirea și ar împiedica formarea oricăror noi deprinderi. Legea intelectului face doar ca apariția unui simțămînt dat să fie *mai probabilă.* În felul acesta ea se aseamănă cu forțele „nonconservative" ale fizicii, precum vîscozitatea și altele de acest fel, care se datorează uniformităților statistice

în întîlnirile întîmplătoare a trilioane de molecule.

6.24 Vechea concepţie dualistă a spiritului şi materiei ca două feluri radical diferite de substanţă, atît de importantă în cartezianism, îşi va găsi cu greu apărători astăzi. Respingînd-o, sîntem conduşi spre o formă de hilopatie, numită şi monism. Se pune atunci întrebarea dacă legile fizice, pe de o parte, şi legea psihică, pe de alta, trebuie considerate :

(A) independente, o doctrină numită adesea *monism*, dar pe care eu aş numi-o *neutralism*; sau,

(B) legea psihică — derivată şi specială, legea fizică singură ca primordială, ceea ce este *materialism* ; sau,

(C) legea fizică drept derivată şi specială, iar legea psihică singură ca primordială, ceea ce este *idealism*.

Doctrina materialistă mi se pare la fel de incompatibilă şi cu logica ştiinţifică, şi cu bunul simţ, căci ea ne cere să presupunem că un anumit fel de mecanism va simţi — ipoteză absolut ireductibilă pentru raţiune — o regularitate ultimă, inexplicabilă ; or, singura justificare posibilă a oricărei teorii este aceea ca ea să facă lucrurile clare şi raţionale.

Neutralismul este condamnat în suficientă măsură de maxima logică cunoscută sub numele de briciul lui Occam, potrivit căreia nu trebuie presupuse mai multe elemente independente decît sînt necesare. Punînd la egalitate aspectele interne şi externe ale substanţei, ea pare să le facă pe ambele primordiale.

6.25 Singura teorie inteligibilă a universului este aceea a idealismului obiectiv, conform căreia materia este spirit istovit, iar deprinderile inveterate au devenit legi fizice. Înainte însă de a o putea accepta, ea trebuie să se dovedească în stare de a explica tridimensionalitatea spaţiului, legile mişcării şi caracteristicile generale ale universului cu o claritate şi o pre-

cizie matematică; și nici unei filosofii nu ar trebui să i se pretindă mai puțin.

6.26 Matematica modernă este plină de idei ce pot fi aplicate filosofiei. Consemnez aici doar una sau două. Maniera în care matematicianul generalizează este foarte instructivă. Astfel, pictorii sînt obișnuiți să gîndească despre o pictură că ea constă, din punct de vedere geometric, din intersectările planului său de către razele de lumină de la obiecte naturale la ochi. Geometrii folosesc însă o perspectivă generalizată. De exemplu, în figura de mai jos fie *O* ochiul, fie *A B C D E* vederea laterală a oricărui plan, iar *a f e D c* vederea laterală a unui alt plan.

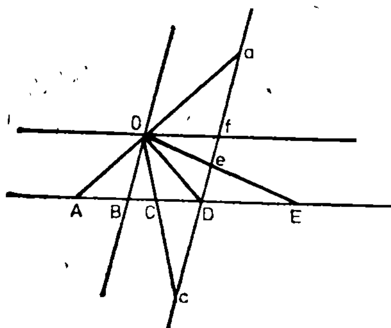


Fig. 6.

Geometrii trasează raze prin *O* tăind ambele aceste planuri și tratează punctele de intersecție ale fiecărei raze cu un plan ca reprezentînd punctul de intersecție al aceleiași raze cu celălalt plan. Astfel, *e* reprezintă *E*, ca în schema pictorului. *D* se reprezintă pe sine. *C* este reprezentat de *c*, care este mai departe de ochi; și *A* este reprezentat de *a*, care este de cealaltă parte a ochiului. O astfel de generalizare nu este încătușată de imagini senzoriale. Mai mult, conform acestui mod de reprezentare, fiecare punct de pe un plan reprezintă un punct de pe

celălalt și fiecare punct de pe acesta din urmă este reprezentat de un punct de pe cel dintîi. Ce se întîmplă însă cu punctul *f*, care se află într-o direcție de la *O*, paralelă planului reprezentat, și care este situația cu punctul *B*, care se află într-o direcție paralelă planului care reprezintă ? Unii vor spune că acestea sînt excepții. Matematica modernă nu admite însă excepții care pot fi anulate prin generalizare. Pe măsură ce un punct se mișcă de la *C* la *D* și de acolo la *E* și mai departe la infinit, punctul corespunzător de pe celălalt plan se mișcă de la *c* la *D* și de acolo la *e* și spre *f*. Dar acest al doilea punct poate trece prin *f* la *a* ; și cînd este acolo, primul punct a ajuns la *A*. Spunem de aceea că primul punct a trecut *prin infinit* și că fiecare linie se unește cu sine, cam în felul unui oval. Geometrii vorbesc despre părțile liniilor aflate la o distanță infinită ca despre puncte. Aceasta este o generalizare foarte eficientă în matematică.

6.27 Concepțiile moderne despre măsurare au un aspect filosofic. Există un număr indefinit de sisteme de măsurare de-a lungul unei linii ; astfel, o reprezentare în perspectivă a unei scale pe o linie poate fi luată pentru a măsura o alta, deși, desigur, asemenea măsurări nu vor corespunde cu ceea ce numim distanțele punctelor aflate pe ultima linie. Pentru a stabili un sistem de măsurare pe o linie trebuie să atribuim un număr distinct fiecărui punct al acesteia și, în acest scop, va trebui să presupunem pur și simplu numerele cu infinit de multe zecimale. Aceste numere trebuie dispuse de-a lungul liniei în șir neîntrerupt. Mai departe, pentru ca o astfel de scală de numere să fie folositoare, ea trebuie să poată fi deplasată în poziții noi, fiecare număr continuînd să fie atașat unui singur punct distinct. Or, se vede că dacă acest lucru este adevărat pentru punctele „imaginare“ ca și pentru cele reale (o expresie pe care nu mă pot opri să o elucidez), orice asemenea deplasare va lăsa în mod nece-

sar două numere atașate acelorași puncte ca și înainte. Astfel încît, atunci cînd scala este mișcată pe linie prin orice serie continuă de deplasări de un fel, există două puncte pe care nici un număr de pe scală nu poate să le atingă vreodată, exceptînd numerele fixate acolo. Această pereche de puncte, care este astfel de neatins în măsurare, este numită Absolutul. Aceste două puncte pot fi distincte și reale, sau pot coincide, sau pot fi ambele imaginare. Ca exemplu al unei cantități liniare cu un absolut dublu putem lua probabilitatea, care se întinde de la o certitudine absolut de neatins *împotriva* unei propoziții, la o certitudine de asemenea absolut de neatins *pentru* ea. Am văzut că o linie, potrivit conceptelor obișnuite, este o cantitate liniară în care cele două puncte coincid la infinit. Viteza este un alt exemplu. Un tren care merge cu viteză infinită de la Chicago la New York s-ar afla în toate punctele de pe linie în exact același moment, și dacă timpul de tranzit ar fi redus la mai puțin decît nimic el s-ar mișca în cealaltă direcție. Unghiul este un exemplu comun al unei mărimi fără valori reale nemăsurabile. Una din problemele pe care filosofia trebuie să le examineze este aceea dacă dezvoltarea universului este asemenea creșterii unui unghi, astfel încît acesta se continuă mereu fără a tinde spre ceva de neatins — ceea ce eu consider a fi punctul de vedere epicurean —, sau dacă universul s-a născut din haos în trecutul infinit îndepărtat pentru a tinde spre ceva diferit în viitorul infinit îndepărtat, sau dacă universul s-a născut din nimic în trecut și se îndreaptă indefinit spre un punct în viitorul infinit îndepărtat care, dacă ar fi atins, ar fi nimicul pur de la care a pornit.

6.28 Doctrina absolutului aplicată la spațiu conduce la una din ipotezele de mai jos :

Prima, că spațiul este, așa cum ne învață Euclid, deopotrivă *nelimitat* și *incomensurabil*, astfel încît părțile infinit îndepărtate ale ori-

cărui plan văzut în perspectivă apar ca o linie dreaptă, caz în care suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este de 180 de grade; sau,

A doua, că spațiul este *nemăsurabil*, dar *limitat*, astfel încît părțile infinit îndepărtate ale oricărui plan văzut în perspectivă apar asemenea unui cerc, dincolo de care totul este întunecime, caz în care suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este mai mică de 180 de grade, cu o cantitate proporțională cu aria triunghiului; sau,

A treia, că spațiul este *nelimitat*, dar *finit* (asemenea suprafeței unei sfere) astfel încît el nu are părți infinit îndepărtate; însă o călătorie finită de-a lungul oricărei linii drepte ne-ar readuce în punctul de plecare și, privind înainte cu o privire neobstrucționată, ne-am vedea ceafa mărită enorm, caz în care suma celor trei unghiuri ale unui triunghi depășește 180 de grade cu o cantitate proporțională cu aria triunghiului.

6.29 Nu știm care din aceste trei ipoteze este cea adevărată. Triunghiurile cele mai mari pe care le putem măsura sînt astfel încît au ca bază orbita pămîntului, iar ca altitudine distanța unei stele fixe. Magnitudinea unghiulară ce rezultă din scăderea sumei celor două unghiuri de la baza unui asemenea triunghi din 180 de grade este numită *paralaxa* stelei. Pînă acum n-au fost măsurate decît paralaxele a aproximativ patruzeci de stele. Două dintre acestea sînt negative, cea a lui Arided (*α* Cygni), o stea cu magnitudinea 1½, care este — 0.”082, după C.H.F. Peters, și cea a unei stele de magnitudinea 73/4, cunoscută ca Piazzi III 422, care este — 0.”45, după R.S. Ball. Dar aceste paralaxe negative trebuie atribuite, fără îndoială, erorilor de observație, căci eroarea probabilă a unei asemenea determinări este aproximativ ±0”075, și ar fi într-adevăr ciudat, dacă s-ar întîmpla să fim în stare să cercetăm, după cum e cazul, jumătate din spațiu, fără să găsim stele cu paralaxe negative mai mari.

La urma urmei, însuși faptul că din toate paralaxele măsurate doar două se dovedesc negative ar fi un argument puternic că cele mai mici paralaxe se ridică în realitate la +0.″1, dacă nu cumva publicarea altor paralaxe negative a fost suprimată. Cred că putem fi siguri că paralaxa celei mai îndepărtate stele este undeva între —0.″05 și + 0.″15, și peste un secol nepoții noștri vor ști cu siguranță dacă cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt mai mari sau mai mici de 180 de grade — că suma lor este *exact* aceasta nu va putea nimeni să conchidă vreodată cu certitudine. Este adevărat că potrivit axiomelor geometriei suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este de exact 180 de grade ; aceste axiome sînt însă subminate acum, și geometrii pot mărturisi că ei, ca geometri, nu au nici cel mai mic motiv să presupună că sînt întru totul adevărate. Ele sînt expresiile ideii înnăscute pe care o avem despre spațiu și, ca atare, sînt îndreptățite a fi creditate în măsura în care adevărul lor ar putea influența formarea intelectului. Aceasta nu oferă însă nici cel mai mic temei pentru a presupune că sînt exacte.

6.30 Metafizica a fost întotdeauna maimuța matematicii. Geometria a sugerat ideea unui sistem demonstrativ de principii filosofice absolut certe ; și, în toate timpurile, ideile metafizicienilor au fost extrase în mare parte din matematică. Axiomele metafizice sînt imitații ale axiomelor geometrice, iar acum că acestea din urmă au fost aruncate peste bord, fără îndoială că la fel se întîmplă și cu primele. Este evident, de exemplu, că nu putem avea nici un temei pentru a crede că orice fenomen este precis determinat de lege în cele mai mici detalii ale sale. Vedem că există un element arbitrar în univers — anume, varietatea sa. Această varietate trebuie atribuită spontaneității într-o formă sau alta.

6.31 Dacă aș dispune de mai mult spațiu, ar trebui să arăt acum cît de important este pen-

tru filosofie conceptul matematic de continuitate. Cea mai mare parte din ceea ce este adevărat la Hegel este o vagă licărire a unui concept pe care matematicienii l-au lămurit în suficentă măsură cu mult înainte, iar cercetări recente i-au adus noi ilustrări.

6.32 Printre multele principii de logică ce-şi găsesc aplicare în filosofie, pot menţiona aici doar unul. Există trei concepte care se ivesc la tot pasul în orice teorie a logicii, iar în sistemele cele mai rotunjite ele apar în legătură unul cu altul. Sînt concepte atît de largi şi, în consecinţă, atît de nedefinite, încît este greu să le sesizezi şi pot fi trecute uşor cu vederea. Le numesc conceptele Primului, Secundului şi Terţului. Primul este conceptul de a fi sau exista independent de orice altceva. Secundul este conceptul de a fi relativ la ceva, conceptul relaţiei cu altceva. Terţul este conceptul de mediere, prin care sînt puşi în relaţie un prim şi un secund. Pentru a ilustra aceste idei voi arăta cum intervin ele în chestiunile pe care le-am examinat. Originea lucrurilor, văzută nu ca ducînd la ceva, ci în sine, conţine ideea de Prim, sfîrşitul lucrurilor pe cea de Secund, iar procesul de mediere dintre ele pe cea de Terţ. O filosofie care accentuează ideea de Unu este în general o filosofie dualistă în care conceptul de Secund primeşte o atenţie exagerată, căci acest Unu (deşi implică, desigur, ideea de Prim) este întotdeauna celălalt dintr-un multiplu ce nu este unul. Ideea de Mulţi, dat fiind că varietatea de arbitrar, şi arbitrarul este repudierea oricărei Secundităţi, are drept componentă principală conceptul de Prim. În psihologie, Simţirea este Prim, Simţul reacţiei este Secund, iar conceptul general este Terţ sau mediere. În biologie, ideea diferenţierii arbitrare este Prim, ereditatea este Secund, iar procesul prin care se fixează caracteristicile accidentale este Terţ. Întîmplarea este Prim, Legea este Secund, iar tendinţa de a dobîndi de-

prinderi este Terț. Intelectul este Prim, Materia este Secund, iar Evoluția este Terț.

6.33 Acestea sînt materialele din care ar trebui să fie construită în primul rînd o teorie filosofică pentru a reprezenta starea de cunoaștere la care ne-a adus secolul al nouăsprezecelea. Fără a intra în alte probleme importante de arhitectonică filosofică, se poate ușor prevedea ce fel de metafizică s-ar cere construită din aceste concepte. Asemenea unora dintre speculațiile mai vechi și mai noi, ea ar fi o filosofie cosmogonică. Ea ar presupune că la început — care este infinit îndepărtat — a fost un haos de simțire nepersonalizată, care, fiind lipsită de conexiune sau regularitate, era propriu-zis fără existență. Această simțire, diferențiindu-se ici și colo, într-un arbitrar total, ar fi produs germenii unei tendințe generalizate. Celelalte varietăți ale sale vor fi evanescente, însă aceasta va fi avut o virtute în creștere. Astfel va fi început tendința spre deprindere, iar din aceasta, cu celelalte principii ale evoluției vor fi luat ființă toate regularitățile universului. În orice moment, însă, supraviețuiește un element de pură întîmplare, care va rămîne pînă cînd lumea va deveni un sistem absolut perfect, rațional și simetric, în care spiritul va fi cristalizat în cele din urmă în viitorul indefinit îndepărtat.

6.34 Am elaborat această idee cu trudă. Ea explică trăsăturile principale ale universului așa cum îl cunoaștem — caracteristicile de timp, spațiu, materie, forță, gravitație, electricitate etc. Ea anunță mult mai multe lucruri, pe care doar observații noi le vor putea verifica. Poate că în viitor se va găsi un cercetător care să parcurgă acest domeniu din nou și să aibă răgazul de a oferi lumii rezultatele sale.

(*The Architecture of Theories*, studiu publicat inițial în „The Monist“, pp. 161—176, 1891 jan.).

CE ESTE PRAGMATISMUL

5.411 În urma unei vaste experienţe, autorul acestui articol a ajuns la convingerea că judecata fiecărui fizician, a fiecărui chimist, pe scurt, a fiecărui specialist dintr-un domeniu sau altul al ştiinţei experimentale, este modelată nebănuit de mult de viaţa sa de laborator. Experimentatorul însuşi nu poate fi pe deplin conştient de aceasta, deoarece oamenii al căror mod de gîndire îi este realmente cunoscut îi sînt asemănători din acest punct de vedere. Cu cei a căror formaţie intelectuală diferă mult de a lui, a căror educaţie este în mare măsură dobîndită din cărţi, el nu va deveni niciodată lăuntric apropiat, chiar dacă întreţine cu ei relaţii foarte familiare ; căci asemenea uleiului şi apei, oricît i-ai amesteca, este uimitor cît de repede îşi reiau fiecare drumul intelectual diferit, de pe urma asocierii nerămînîndu-le decît o vagă aromă. Dacă ceilalţi ar putea să sondeze cu pricepere mentalitatea experimentatorului — lucru pe care cei mai mulţi nu sînt calificaţi să-l facă — ar descoperi curînd că, exceptînd poate acele chestiuni unde mintea sa este împiedicată de felul personal de a simţi sau de maniera în care a fost crescut, el e înclinat să gîndească totul aşa cum se gîndeşte în laborator, cu alte cuvinte, ca pe o chestiune de experimentare. Fireşte, nici un om în carne şi oase nu posedă în deplinătatea lor toate atributele caracteristice tipului pe care-l reprezintă : nu pe doctorul tipic îl veţi vedea în fie-

care zi în trăsură sau în cupeu, după cum nu-l veți întîlni pe pedagogul tipic în prima sală de clasa în care veți intra. Dar, atunci cînd descoperiți experimentatorul tipic, sau îl creați în mod ideal pe baza observației, veți constata că, orice enunț îi veți adresa, el ori îl va înțelege în sensul ca, daca o rețetă dată pentru un experiment poate fi sau este realizată vreodată în realitate, va rezulta o experiență cu o descriere dată, ori nu va vedea nici un sens în ceea ce spuneți. Dacă îi vorbiți așa cum nu cu multă vreme în urmă a vorbit dl. Balfour la Asociația Britanică, spunînd că „fizicianul... caută ceva ce este mai adînc decît legile care unesc obiectele posibile ale experienței", că „obiectul său este realitatea fizică" nerevelată în experimente și că existența unei asemenea realități nonexperimentale „este crezul nealterabil al științei", veți constata că mintea experimentatorului rămîne insensibilă la astfel de disocieri ontologice. Convingerea autorului că așa stau lucrurile, convingere datorată discuțiilor sale cu experimentatorii, este întărită de faptul că el însuși se poate spune că aproape a locuit într-un laborator de la vîrsta de șase ani pînă tîrziu dincolo de vîrsta maturității. Și pentru că toată viața s-a întovărășit mai ales cu experimentatori, a făcut-o întotdeauna cu un sentiment de încredere că îi înțelege și că este înțeles de ei.

5.412 Această viață de laborator nu l-a împiedicat pe autor (care aici și în cele ce urmează nu face decît să exemplifice tipul experimentatorului) să devină interesat de metodele de gîndire. Astfel, atunci cînd a ajuns să citească metafizică, deși o mare parte din aceasta i-a părut confuză și marcată de prejudecăți accidentale, totuși, în scrierile cîtorva filosofi, mai ales Kant, Berkeley și Spinoza, el a întîlnit uneori eforturi de gîndire ce-i aminteau modalitățile de gîndire din laborator și a simțit că ar putea avea încredere în ele. Aceasta s-a întîmplat și cu alți oameni de laborator.

Străduindu-se, așa cum ar face-o în mod firesc un om asemenea lui, să formuleze ceea ce aproba în felul acesta, el a elaborat teoria potrivit căreia un *concept*, adică semnificația rațională a unui cuvînt sau a unei alte expresii, constă exclusiv în relevanța sa imaginabilă asupra conduitei vieții ; și cum, de bună seamă, ceva ce n-ar putea să rezulte din experiment nu poate avea o relevanță directă asupra conduitei, urmează că dacă am putea defini cu acuratețe toate fenomenele experimentale pe care afirmarea sau negarea unui concept le-ar putea implica, am obține astfel o definiție completă a conceptului, acesta *neconținînd absolut nimic în plus*. Pentru această doctrină el a inventat numele de *pragmatism*. Unii din prietenii să ar fi dorit să o numească *practicism* sau *practicalism* (poate dat fiind că *praktikós* sună în greacă mai bine decît *pragmatikós)*. Dar, pentru cineva care a învățat filosofie din Kant, așa cum a făcut autorul acestor rînduri (împreună cu nouăsprezece din fiecare douăzeci de experimentatori care au trecut la filosofie), și care gîndește și acum cu precădere în termeni kantieni, *praktisch* și *pragmatisch* sînt doi termeni la fel de îndepărtați precum cei doi poli ai pămîntului, primul aparținînd unei regiuni de gîndire în care nici un intelect de tip experimentalist nu va putea fi vreodată convins că are un teren solid sub picioare, iar al doilea exprimînd o relație cu un scop uman definit. Trăsătura cea mai remarcabilă a noii teorii a fost aceea de a recunoaște o conexiune inseparabilă între cunoașterea rațională și scopul rațional, și tocmai de aici a rezultat preferința pentru denumirea de *pragmatism*.

5.413 În ceea ce privește problema terminologiei filosofice, există cîteva considerații simple pe care autorul dorește de mulți ani să le supună judecății competente a puținilor confrați, cercetători în ale filosofiei, care deplîng starea actuală a acestei discipline și sînt hotărîți să o salveze și să o aducă la o condiție precum cea

a științelor naturale, în care cercetătorii, în loc să condamne munca celorlalți ca fiind de la început pînă la sfîrșit greșit orientată, cooperează, se sprijină unul pe celălalt și multiplică rezultatele incontestabile ; în care fiecare observație este repetată, iar observațiile izolate nu au mare pondere ; în care fiecare ipoteză ce merită atenție este supusă unei examinări severe, dar drepte, și numai după ce predicțiile la care conduce au fost confirmate în mod considerabil de experiență este acceptată, și chiar și atunci doar provizoriu ; în care rareori se face un pas radical greșit, căci chiar și cele mai eronate din teoriile care cîștigă o largă recunoaștere sînt adevărate în predicțiile lor experimentale principale. Celor care abordează astfel filosofia le-aș supune atenției faptul că nici un studiu nu poate deveni științific în înțelesul descris mai sus pînă cînd nu se înarmează cu o nomenclatură tehnică adecvată, ai cărei termeni să aibă fiecare o semnificație unică și clară universal acceptată de cercetătorii din domeniul respectiv și ale cărei vocabule să nu aibă dulceața sau farmecul ce i-ar tenta pe autorii confuzi să abuzeze de ele — virtute prea puțin apreciată a terminologiei științifice. Le-aș supune atenției faptul că experiența științelor care au învins cele mai mari dificultăți de terminologie — iar acestea sînt indiscutabil științele taxonomice : chimia, mineralogia, botanica, zoologia — a demonstrat, în cele din urmă, că singurul mod în care se poate realiza unanimitatea necesară și desprinderile necesare de obișnuințele și preferințele individuale, este acela de a modela canoanele terminologiei în așa fel încît ele să cîștige sprijinul *principiului moral* și al simțului decenței din fiecare om ; și că, în particular (sub restricții precise), sentimentul general ar trebui să fie acela că un autor care introduce un nou concept în filosofie are obligația să inventeze și termenii acceptabili pentru a-l exprima și că, după ce a făcut acest lucru, datoria colegilor

săi cercetători este de a accepta aceşti termeni şi de a considera orice denaturare a semnificaţiilor lor originare nu doar ca o flagrantă lipsă de politeţe faţă de cel căruia filosofia îi este datoare pentru respectivul concept, ci şi ca un prejudiciu la adresa filosofiei înseşi ; şi, mai mult, că, odată ce un concept a fost prevăzut cu cuvinte adecvate şi suficiente pentru a fi exprimat, nu ar trebui să fie încurajaţi alţi termeni *tehnici*, chiar dacă denotă aceleaşi lucruri, considerate în aceleaşi relaţii. În cazul în care această sugestie este acceptată, s-ar putea ca filozofarzii adunaţi în congres să considere necesar să adopte, după deliberarea cuvenită, canoane potrivite pentru a limita aplicarea principiului. Astfel, la fel ca în chimie, ar fi înţelept poate să se atribuie semnificaţii precise anumitor prefixe şi sufixe. De exemplu, s-ar putea cădea, poate, de acord asupra faptului că prefixul *prope-* ar trebui să marcheze o extindere largă şi destul de nedefinită a semnificaţiei termenului la care a fost prefixat ; numele unei doctrine s-ar termina, fireşte, în *-ism*, în timp ce *-icism* ar putea marca o acceptiune mai strict definită a respectivei doctrine etc. Apoi, de asemenea, exact ca în biologie, unde nu se acordă nici o importanţă termenilor de dinaintea lui Linné, şi în filosofie s-ar putea accepta că este mai bine să nu se meargă în trecut dincolo de terminologia scolastică. Pentru a ilustra un alt fel de limitare, probabil că nu s-a întîmplat niciodată ca atunci cînd un filosof a încercat să dea un nume general doctrinei sale, acel nume să nu dobîndească curînd, în uzajul filosofic comun, o semnificaţie mult mai largă decît cea avută în vedere iniţial. Astfel, sistemele speciale sînt cunoscute sub numele de kantianism, benthamism, comteanism, spencerianism etc., în timp ce transcendentalismului, utilitarismului, pozitivismului, evoluţionismului, filosofiei sintetice etc. li s-au atribuit în mod irevocabil şi foarte oportun domenii mai întinse.

5.414 După ce mai mulți ani a așteptat în zadar o conjunctură oportună pentru a-și recomanda noțiunile de etică a terminologiei, autorul le-a menționat în cele din urmă în mod superfluu acum, într-o ocazie în care nu are nici o propunere specială de făcut și nici vreun alt simțămînt decît satisfacția oferită de cursul urmat de uzaj, fără vreun canon sau rezoluție a vreunui congres. Cuvîntul său „pragmatism" a dobîndit recunoaștere generală într-un sens generalizat ce pare a dovedi capacitate de dezvoltare și vitalitate. Renumitul psiholog James a fost primul care l-a preluat văzînd că „empirismul său radical" corespunde în esență definiției date de mine pragmatismului, deși cu o anumită diferență de optică. Apoi, dl. Ferdinand C.S. Schiller, gînditorul atît de clar și strălucit, căutînd un nume mai atractiv pentru „antropomorfism", în lucrarea sa *Ghicitoarea sfinxului,* s-a oprit în foarte importantul său studiu *Axiomele ca postulate* la aceeași denumire de „pragmatism", care, în sensul ei originar, a fost în acord generic cu propria sa doctrină, pentru care el a găsit mai apoi denumirea mai potrivită de „umanism", deși mai păstrează încă termenul de „pragmatism" într-un sens oarecum mai larg. Pînă aici totul a mers bine. În prezent, însă, cuvîntul începe să fie întîlnit ocazional în revistele literare, unde se abuzează de el fără milă, așa cum se întîmplă cu cuvintele atunci cînd cad în ghearele literaților. Uneori manierele englezilor s-au făcut simțite în a blama cuvîntul ca prost ales — prost ales, adică, pentru a exprima o semnificație pe care el a fost menit mai curînd să o excludă. De aceea, văzîndu-și odrasla, „pragmatismul", astfel promovată, autorul simte că este timpul să-i spună la revedere și să o lase să-și urmeze destinul mai înalt, iar pentru scopul precis de a exprima definiția originară el își permite să anunțe nașterea cuvîntului „prag-

maticism“, care este destul de urît pentru a fi la adăpost de hoții de copii [1].

5.415 Deși autorul a cîștigat mult de pe urma examinării atente a ceea ce au scris alți pragmatiști, el încă mai crede că există un avantaj decisiv în concepția sa originară cu privire la această doctrină. Din această formă originară poate fi dedus fiecare adevăr ce decurge din oricare din celelalte forme, în timp ce pot fi evitate erori în care au căzut alți pragmatiști. Viziunea originară pare a fi, de asemenea, o concepție mai compactă și mai unitară decît celelalte. Însă meritul capital, în optica autorului, este disponibilitatea ei mai mare de a supune probei critice propriul său adevăr. În deplin acord cu ordinea logică a investigației, se întîmplă de obicei să se formuleze mai întîi o ipoteză ce pare tot mai rațională cu cît se înaintează în examinarea ei, dar ea nu se încununează cu o probă adecvată decît mult mai tîrziu. Autorul de față, care a examinat teoria pragmatistă vreme de mult mai mulți ani decît cei mai mulți dintre adepții acesteia, este firesc să fi acordat mai multă atenție punerii ei la probă. Oricum, în strădania sa de a explica pragmatismul, el poate fi scuzat pentru că se limitează la acea formă a acestuia pe care o cunoaște cel mai bine. În acest articol nu va fi spațiu decît pentru a explica din ce constă propriu-zis această doctrină (care, judecînd după mîinile în care a căzut acum, probabil că va putea juca un rol destul de important în discuțiile filosofice în anii ce vor urma). Dacă se va constata că expunerea îi interesează pe cei care citesc „The Monist“, aceștia vor fi cu siguranță mult mai interesați de un al doilea articol, care ar urma să ofere unele exemple din multiplele aplicații ale pragmaticismului (presupunîndu-l ca adevărat) la soluționarea unor probleme. După care cititorii ar putea fi pregătiți să urmărească cu interes dovezile că doctrina este adevărată — dovezi ce, în opinia autorului, nu lasă nici o îndo-

ială raţională asupra subiectului şi pe care el le consideră singura contribuţie valoroasă pe care o are de adus în filosofie. Căci aceasta ar implica în esenţă dovedirea adevărului sinechismului.

5.416 Simpla definiţie a pragmaticismului nu ar putea oferi o înţelegere mulţumitoare a acestuia nici chiar pentru minţile cele mai agere, astfel încît ea reclamă comentariul de mai jos. Mai mult, această definiţie nu ia deloc în seamă una sau două doctrine fără a căror prealabilă acceptare (sau acceptare virtuală) pragmaticismul însuşi nu ar însemna nimic. Ele sînt incluse în pragmatismul lui Schiller, dar autorul rîndurilor de faţă preferă să nu amestece teze diferite. E preferabil ca propoziţiile preliminare să fie enunţate imediat.

Dificultatea de a face acest lucru constă în aceea că nu s-a întocmit niciodată o listă formală a lor. Ele ar putea fi rezumate toate în deviza vagă: „Fără prefăcătorie". Filosofi de orientări foarte diferite propun ca filosofia să pornească de la una sau alta din stările de spirit în care, în realitate, nu se află nici un om, cu atît mai puţin un începător în filosofie. Unul propune să se înceapă prin a pune totul la îndoială şi a spune că nu există decît un lucru de care nu te poţi îndoi, ca şi cum a te îndoi ar fi „la fel de uşor pe cît este a minţi". Altul propune să se înceapă cu observarea „primelor impresii senzoriale", uitînd că înseşi percepţiile noastre sînt rezultatele unei elaborări cognitive. În realitate, însă, nu există decît o singură stare de spirit de la care se poate „porni", anume cea în care tocmai ne aflăm atunci cînd „pornim" — stare în care sîntem încărcaţi cu o imensă masă de cunoştinţe deja formate, de care chiar dacă am dori nu ne-am putea debarasa; şi cine ştie dacă, în cazul în care am putea-o face, nu ne-am face imposibilă orice cunoaştere? Numiţi *îndoială* faptul că scrieţi pe o bucată de hîrtie că vă îndoiţi? Dacă este aşa, îndoiala nu

este o treabă serioasă. Nu vă prefaceți ; dacă pedanteria nu v-a erodat cu totul simțul realității, recunoașteți, așa cum trebuie să o faceți, că există multe lucruri de care nu vă îndoiți cîtuși de puțin. Or, un lucru de care nu te îndoiești defel ești nevoit să-l consideri, și îl și consideri în fapt, un adevăr infailibil, absolut. Aici intervine doamna Prefăcătorie : „Ce ! Vrei să spui că omul trebuie să creadă ceea ce nu este adevărat, sau că ceea ce un om nu pune la îndoială este *ipso facto* adevărat ?“ Nu, dar, exceptînd eventualitatea că el ar putea face un lucru să fie în același timp și alb, și negru, *el* trebuie să considere absolut adevărat ceea ce nu pune la îndoială. *Per hypothesiu,* dumneata ești acest om. Îmi spui că sînt sute de lucruri de care nu mă îndoiesc. Eu nu pot să mă conving cu adevărat că nu există unul din acestea în privința căruia să nu mă înșel.“ Invoci ca argument unul din faptele tale ce țin de prefăcătorie, care, chiar dacă ar fi stabilite, nu ar dovedi decît că îndoiala are un *limen,* adică nu este deșteptată decît de un anumit stimul finit. Nu faci decît să te încurci vorbind despre acest „adevăr“ metafizic și această „falsitate“ metafizică despre care nu știi nimic. Lucrurile cu care ai de-a face cu adevărat sînt îndoielile și convingerile [2] tale, precum și cursul vieții care îți impune noi convingeri și îți dă putere să te îndoiești de cele vechi. Dacă termenii tăi „adevăr“ și „falsitate“ sînt luați în astfel de sensuri încît să poată fi definiți prin îndoială și convingere și raportare la cursul experienței (cum s-ar întîmpla, de exemplu, dacă ai defini „adevărul“ punctul spre care ar tinde convingerea dacă ar fi să tindă nelimitat spre stabilitatea absolută), e prea bine : în acest caz nu faci decît să vorbești de îndoială și convingere. Dacă însă prin adevăr și falsitate înțelegi ceva ce nu se poate defini în nici un fel prin îndoială și convingere, atunci vorbești de entități despre a căror existență nu poți ști nimic și

pe care briciul lui Occam le-ar îndepărta. Problemele tale ar fi mult simplificate dacă, în loc să spui că vrei să cunoști „Adevărul", ai spune pur și simplu că vrei să atingi o stare de convingere care să nu poată fi asaltată de îndoială.

5.417 Convingerea nu este o stare momentană a conștiinței ; ea este o deprindere a intelectului care, prin firea lucrurilor, durează o vreme și care este în mare parte (cel puțin) inconștientă ; asemenea altor deprinderi, ea își este (pînă cînd întîlnește o surpriză cu care începe disoluția) perfect suficientă. Îndoiala este de un gen cu totul opus. Ea nu este o deprindere, ci absența unei deprinderi. Dar, absența deprinderii, pentru a fi totuși ceva, trebuie să fie o stare de activitate dezordonată care, într-un fel oarecare, trebuie depășită de o altă deprindere.

5.418 Printre lucrurile de care cititorul, ca ființă rațională, nu se îndoiește este acela că el nu numai are deprinderi, ci poate, de asemenea, exercita un anumit autocontrol asupra acțiunilor sale viitoare ; ceea ce *nu* înseamnă, însă, că el poate să le confere în mod arbitrar orice caracteristică, ci, dimpotrivă, că un proces de autopregătire va tinde să confere acțiunii (atunci cînd se va ivi ocazia pentru aceasta) un caracter stabil, care este indicat și, poate, în mare, este măsurat de absența (sau intensitatea mică) a sentimentului de autoreproș pe care reflecția ulterioară îl va induce. Or, această reflecție ulterioară este parte din autopregătirea pentru acțiunea din ocazia următoare. În consecință, există o tendință ca acțiunea, pe măsură ce se repetă, să se apropie nelimitat de perfecțiunea acelui caracter stabil care ar fi marcat de absența totală a autoreproșului. Cu cît se ajunge mai aproape de aceasta, cu atît va exista mai puțin loc pentru autocontrol ; iar unde nu este posibil autocontrolul nu va exista nici autoreproșul.

5.419 Aceste fenomene par a fi caracteristicile fundamentale care disting o ființă rațională. Blamul pare a fi, în fiecare caz, o modificare, adesea realizată printr-un transfer sau „proiecție", a sentimentului primar de autorepros. Ca urmare, nu blamăm niciodată pe nimeni pentru ceea ce a fost dincolo de puterea sa de autocontrol anterior. Gîndirea este, însă, o specie de conduită supusă în mare măsură autocontrolului. În toate trăsăturile sale (pe care nu este cazul să le descriem aici), autocontrolul logic este o oglindă perfectă a autocontrolului etic — dacă nu cumva ar trebui să-l considerăm mai curînd o specie a acestuia. În acord cu aceasta, ceea ce nu poți nicidecum să nu crezi nu este, la drept vorbind, o convingere greșită. Cu alte cuvinte, pentru tine o asemenea convingere este adevărul absolut. Se poate, ce-i drept, imagina că ceea ce nu poți să nu crezi astăzi să-ți apară mîine total inacceptabil. Dar atunci există o anumită deosebire între lucrurile pe care „nu poți" să le faci pur și simplu în sensul că nimic nu te stimulează la efortul și străduințele mari care ar fi necesare pentru aceasta și lucrurile pe care nu le poți face pentru că, prin propria lor natură, nu sînt susceptibile de a fi puse în aplicare. În fiecare etapă a gîndirii tale există ceva despre care nu poți spune decît: „Nu pot gîndi altfel", iar ipoteza ta bazată pe experiență este că imposibilitatea e de tipul al doilea.

5.420 Nu există nici un motiv pentru care termenul „gîndire", așa cum l-am folosit aici, să fie luat în sensul îngust în care liniștea și întunericul sînt favorabile gîndirii. Ea ar trebui înțeleasă mai curînd ca acoperind întreaga viață rațională, astfel încît un experiment să fie o operație de gîndire. Desigur, starea ultimă de deprindere spre care tinde în cele din urmă acțiunea de autocontrol, stare în care nu a mai rămas loc pentru autocontrol, este în cazul gîndirii starea de convingere statornicită, sau de cunoaștere perfectă.

5.421 De două lucruri este foarte important să ne asigurăm și să ne amintim aici. Primul este acela că un om nu este în mod absolut un individ. Gîndurile sale sînt ceea ce el „își spune lui însuși“, cu alte cuvinte, ceea ce el spune celuilalt sine care tocmai ia naştere în scurgerea timpului. Cînd un om raţionează, încearcă să-l convingă pe acest sine critic ; iar un gînd, de orice fel ar fi, este un semn şi ţine în cea mai mare parte de natura limbajului. Al doilea lucru pe care trebuie să ni-l amintim este acela că cercul societății omului (oricît de larg sau de îngust am înțelege această expresie) este asemenea unei personalităţi vag conturate, în unele privințe un rang mai înalt decît personalitatea unui organism individual. Aceste două lucruri singure vă dau posibilitatea — însă numai în sens abstract și în sens pickwickian — de a distinge între adevărul absolut și ceea ce nu puneți la îndoială.

5.422 Să ne grăbim să expunem acum pragmaticismul propriu-zis. Va fi potrivit să ne imaginăm aici că cineva, pentru care doctrina este nouă, dar care are o perspicacitate cu totul neobișnuită, pune întrebări unui pragmaticist. Trebuie eliminat tot ceea ce ar putea da vreo iluzie dramatică, astfel încît rezultatul să fie un fel de compromis între un dialog şi un catehism, însă mult mai asemănător acestuia din urmă — ceva ce amintește oarecum de *Chestiuni istorice* a lui Magnall.

Întrebare : Sînt uluit de definiţia pe care ați dat-o pragmatismului, dat fiind că nu mai departe decît anul trecut am fost asigurat de cineva mai presus de orice bănuială că ar putea ascunde adevărul — el însuși un pragmatist — că doctrina dumneavoastră are tocmai în vedere că „un concept trebuie testat prin efectele sale practice“. Înţeleg că v-ați schimbat total definiția în ultima vreme.

Pragmatistul : Dacă vă veți uita în volumele VI și VII din „Revue Philosophique", sau în „Popular Science Monthly" din noiembrie 1877 și ianuarie 1878, veți putea judeca singur dacă interpretarea pe care o menționați nu a fost în mod clar eliminată atunci. Formularea exactă a enunțului englez (schimbînd doar persoana întîi cu a doua) era : „Determinați ce efecte care ar putea avea o relevanță practică rațional imaginabilă socotiți că are obiectul conceptului vostru. Atunci conceptul pe care-l aveți despre aceste efecte este ÎNTREGUL concept pe care-l aveți despre obiect".

Întrebare : Ei bine, pe ce temei afirmați că așa stau lucrurile ?

Pragmatistul : Este tocmai ceea ce doresc să vă spun în mod special. Dar mai bine să amînăm întrebarea pînă veți înțelege limpede ceea ce pretind să dovedească aceste temeiuri.

5.423 *Întrebare :* Care este, atunci, *la raison d'être* a doctrinei ? Ce avantaj se așteaptă de la ea ?

Pragmatistul : Va fi util să arăt că aproape fiecare propoziție din metafizica ontologică este fie o înșiruire de cuvinte fără înțeles — un cuvînt fiind definit prin alte cuvinte, iar acestea, la rîndul lor, prin altele —, fie de-a dreptul absurdă ; astfel încît, odată eliminate toate nonsensurile de acest fel, ceea ce va rămîne din filosofie va fi o serie de probleme ce pot fi investigate prin metodele observaționale ale adevăratelor științe — iar adevărul asupra lor va putea fi atins fără acele neînțelegeri și dispute interminabile care au transformat cea mai înaltă dintre științele pozitive într-un simplu amuzament pentru mințile trîndave, dîndu-i drept scop plăcerea gratuită, iar drept metodă lectura cărților. În această privință, pragmaticismul este o specie de prope-pozitivism. Ceea ce-l distinge însă de alte specii este, în primul rînd, faptul că reține o filosofie pu-

rificată ; în al doilea rînd, acceptarea deplină a părţii celei mai mari a convingerilor noastre instinctive ; şi, în al treilea rînd, insistenţa sa înverşunată asupra adevărului realismului scolastic (sau al unei doctrine foarte apropiate de acesta, cum este cea prezentată de răposatul dr. Francis Ellingwood Abbot în Introducerea la lucrarea sa *Teismul ştiinţific*. Astfel, în loc de a glumi pur şi simplu pe socoteala metafizicii, asemenea altor prope-pozitivişti, în parodii trase de păr sau altfel, pragmaticistul extrage din aceasta o esenţă preţioasă, care va servi pentru a da viaţă şi lumină cosmologiei şi fizicii. În acelaşi timp, aplicaţiile morale ale doctrinei sînt pozitive şi benefice. Există însă multe alte întrebuinţări ale ei care nu sînt uşor clasificabile. Cu altă ocazie, se vor putea da exemple pentru a arăta că ea are într-adevăr aceste efecte.

5.424 *Întrebare :* Nu mai este nevoie să fiu convins de faptul că doctrina voastră ar vrea să termine cu metafizica. Nu este oare tot atît de evident că ea trebuie să anihileze orice principiu al ştiinţei şi tot ceea ce are legătură cu conduita noastră în viaţă ? Căci spuneţi că pentru dumneavoastră singura semnificaţie pe care o are o aserţiune oarecare este aceea că un anumit experiment are anumite urmări : nimic altceva nu intră în semnificaţie decît un experiment. Spuneţi-mi, atunci, cum poate un experiment, în sine, să dezvăluie ceva mai mult decît faptul că ceva s-a întîmplat cîndva cu un obiect individual şi că ulterior a avut loc un alt eveniment individual ?

Pragmatistul : Întrebarea este, într-adevăr, potrivită scopului — scopul fiind acela de a corecta orice înţelegeri greşite ale pragmaticismului. Vorbiţi de un experiment în sine, accentuînd *în sine*. Vă gîndiţi, evident, la fiecare experiment ca fiind izolat de celelalte. S-ar putea presupune, de exemplu, că nu v-a dat niciodată prin minte că fiecare serie de experimente

legate unul de altul constituie un singur experiment colectiv. Care sînt elementele esențiale ale unui experiment ? În primul rînd, desigur, un experimentator în carne și oase. În al doilea rînd, o ipoteză verificabilă. Aceasta este o propoziție[3] care se referă la universul ce-l înconjoară pe experimentator, sau la vreo parte bine cunoscută a acestuia, și care afirmă sau neagă despre aceasta doar o posibilitate sau imposibiltate experimentală. Al treilea element indispensabil este o îndoială sinceră aflată în mintea experimentatorului cu privire la adevărul respectivei ipoteze.

Trecînd peste unele elemente asupra cărora nu este necesar să insistăm, cum sînt scopul, planul și hotărîrea, ajungem la actul de alegere prin care experimentatorul alege anumite obiecte identificabile asupra cărora se va opera. Urmează ACTUL exterior (sau cvasiexterior) prin care el modifică aceste obiecte. Apoi vine *reacția* lumii exterioare față de experimentator, într-o percepție, și, în cele din urmă, degajarea învățămintelor din experiment. Deși cele două părți principale ale evenimentului însuși sînt acțiunea și reacția, cu toate acestea, unitatea de esență a experimentului constă în scopul și planul său, elemente peste care s-a trecut în enumerare.

5.425 Altceva : cînd vi-l reprezentați pe pragmaticist ca fiind cel care consideră că semnificația rațională constă dintr-un experiment (despre care vorbiți ca despre un eveniment în trecut), văd foarte clar că nu reușiți să sesizați atitudinea lui mentală. Într-adevăr, el nu spune că semnificația rațională constă dintr-un experiment, ci din *fenomene experimentale*. Cînd un experimentator vorbește despre un *fenomen*, precum „fenomenul Hall“, „fenomenul Zeemann“ și modificarea sa, „fenomenul Michelson“, sau „fenomenul tablei de șah“, el nu are în vedere vreun eveniment particular care i s-a întîmplat în realitate cuiva în trecutul mort, ci ceea ce se *va* întîmpla *în mod sigur*

în viitorul viu tuturor celor care vor îndeplini anumite condiții. Fenomenul constă în aceea că atunci cînd experimentatorul se va apuca să *acționeze* conform unei anumite scheme pe care el o are în minte se va întîmpla altceva, care va zdruncina îndoielile scepticilor, asemenea focului ceresc de pe jertfelnicul lui Ilie.

5.426 Nu treceţi cu vederea faptul că maxima pragmatistă nu spune nimic despre experimentele singulare sau despre fenomenele experimentale singulare (pentru că ceea ce este adevărat în mod condiţionat *in futuro* nu prea poate fi singular), ci vorbește doar de *tipuri generale* de fenomene experimentale. Adeptul acesteia nu evită să vorbească despre obiectele generale ca reale, întrucît orice este adevărat reprezintă un real. Or, legile naturii sînt adevărate.

5.427 Semnificaţia raţională a fiecărei propoziţii se află în viitor. Cum ? Semnificaţia unei propoziţii este ea însăși o propoziţie. În fapt, ea nu este alta decît însăși propoziţia a cărei semnificaţie este : ea este o traducere a acesteia. Dar din miriadele de forme în care poate fi tradusă o propoziție, care este aceea care trebuie numită semnificația ei ? Pentru pragmaticist ea este acea formă în care propoziția devine aplicabilă conduitei umane nu în anumite împrejurări speciale și nici atunci cînd cineva are în vedere cutare scop special ; este forma aplicabilă în modul cel mai direct autocontrolului în orice situaţie și în orice scop. Din această cauză el plasează semnificaţia în viitor, căci comportamentul viitor este singurul comportament supus autocontrolului. Dar pentru ca acea formă a propoziției care urmează a fi luată ca semnificaţie a ei să fie aplicabilă la orice situaţie și la orice scop cu care propoziţia are vreo legătură, ea trebuie să fie pur și simplu descrierea generală a tuturor fenomenelor experimentale prezise virtual de enunțul propoziţiei. Căci un fenomen experimental este faptul enunţat de propoziţia că

o acţiune ce are o anumită descriere va avea un anumit fel de rezultat experimental; iar rezultatele experimentale sînt singurele rezultate care pot influenţa conduita umană. Fără îndoială, o idee care nu se schimbă poate să ajungă să influenţeze un om mai mult decît a făcut-o prima dată, însă numai pentru că o experienţă echivalentă unui experiment l-a convins de adevărul ei mai mult decît înainte. Ori de cîte ori un om acţionează potrivit unui scop, el acţionează sub imperiul convingerii în vreun fenomen experimental. În consecinţă, suma fenomenelor experimentale pe care le implică o propoziţie formează întreaga sa valoare pentru conduita umană. Astfel, am răspuns în esenţă întrebării dumneavoastră cu privire la felul în care un pragmaticist poate atribui o semnificaţie unei aserţiuni ce nu se referă la un eveniment individual.

5.428 *Întrebare:* Văd că pragmaticismul este un fenomenalism radical. De ce v-aţi limita, însă, la fenomenele ştiinţei experimentale şi n-aţi îmbrăţişa întreaga ştiinţă observaţională? La urma urmelor, experimentul este un informator necomunicativ. El nu detaliază niciodată: el nu răspunde decît „da" sau „nu"; aruncă de obicei, mai curînd un „Nu!", sau, în cel mai bun caz, negaţia sa este un mormăit nearticulat. Experimentatorul tipic nu este un observator prea grozav. Cercetătorul în domeniul istoriei naturale este cel căruia natura îi deschide comorile încrederii sale, în timp ce pe experimentator, care o interoghează, ea îl tratează cu rezerva pe care acesta o merită. De ce să cînte fenomenalismul tău la harpa săracă a experimentului, mai curînd decît la orga glorioasă a observaţiei?

Pragmaticistul: Pentru că pragmaticismul nu poate fi definit ca „fenomenalism radical", deşi această din urmă doctrină poate fi un fel de pragmatism. *Bogăţia* fenomenelor rezidă în calitatea lor sensibilă. Pragmaticismul nu in-

tenţionează să definească echivalentele fenomenale ale cuvintelor şi ideilor generale, ci, dimpotrivă, elimină elementul lor sensibil şi se străduieşte să definească semnificaţia raţională, pe care o află în ponderea cuvîntului sau propoziţiei în chestiune din punctul de vedere al scopului.

5.429 *Întrebare :* Ei bine, dacă doriţi să faceţi din acţiune ⟨*doing*⟩ substanţa ⟨*be-all*⟩ şi scopul suprem ⟨*end-all*⟩ ale vieţii umane, de ce nu faceţi atunci ca semnificaţia să conste pur şi simplu din acţiune ? Acţiunea trebuie făcută într-un anumit moment, asupra unui anumit obiect. Obiectele individuale şi evenimentele singulare acoperă întreaga realitate, după cum ştie toată lumea, şi după cum pragmaticistul ar trebui primul să susţină. Cu toate acestea, semnificaţia dumneavoastră, aşa cum aţi descris-o, este generală. Astfel, ea este de natura unui simplu cuvînt şi nu a unei realităţi. Spuneţi chiar dumneavoastră că semnificaţia pe care o atribuiţi unei propoziţii este aceeaşi propoziţie, doar că altfel prezentată. Dar semnificaţia unui om practic este chiar lucrul pe care îl vizează el. Care credeţi că este semnificaţia lui „George Washington" ?

Pragmaticistul : Convingător ! Mai mult de jumătate de duzină din observaţiile dumneavoastră trebuie desigur admise. Trebuie admis, în primul rînd, că dacă pragmaticismul ar face într-adevăr din acţiune substanţa şi scopul suprem al vieţii, aceasta ar însemna moartea sa. Căci a spune că trăim doar de dragul acţiunii ca acţiune, fără a ţine cont de gîndirea pe care aceasta o transpune în faptă, ar însemna să spui că nu există un lucru precum semnificaţia raţională. În al doilea rînd, trebuie admis că fiecare propoziţie pretinde a fi adevărată despre un anumit obiect real, individual, adesea despre universul înconjurător. În al treilea rînd, trebuie să se admită că pragmaticismul

nu oferă o traducere sau o semnificaţie a unui nume propriu sau unei alte desemnări a unui obiect individual. În al patrulea rînd, semnificaţia pragmaticistă este, fără îndoială, generală ; şi este în egală măsură incontestabil că generalul este de natura unui cuvînt sau semn. În al cincilea rînd, trebuie admis că indivizii sînt singurii care există ; şi, în al şaselea rînd, se poate admite că însăşi semnificaţia unui cuvînt sau obiect semnificant ar trebui să fie chiar esenţa realităţii a ceea ce aceasta semnifică. Dar, după ce toate acestea au fost admise fără rezervă, dacă vedeţi că pragmaticistul este încă nevoit să nege în modul cel mai cinstit forţa obiecţiei dumneavoastră, ar trebui să trageţi concluzia că există un considerent ce v-a scăpat. Punînd laolaltă tot ce s-a admis mai sus, veţi înţelege că pragmaticistul recunoaşte că un nume propriu (deşi nu este obişnuit să se spună că are *semnificaţie)* are o anumită funcţie denotativă, proprie, în fiecare caz, acelui nume şi echivalentelor sale ; şi că el recunoaşte că fiecare aserţiune conţine o astfel de funcţie denotativă sau indicativă. Pragmaticistul exclude această funcţie, în individualitatea ei proprie, din semnificaţia raţională a aserţiunii, deşi *„ceea ce este generic în ea“* — fiind comun tuturor aserţiunilor şi, în felul acesta, fiind general şi nu individual — poate intra în semnificaţia pragmaticistă. Tot ceea ce există, *ex-sistă,* cu alte cuvinte, acţionează în fapt asupra altor existenţi, obţine astfel o identitate proprie şi este în mod hotărît individual. În ceea ce priveşte generalul, va fi util pentru gîndire să se observe că există două moduri de a fi general. Statuia unui soldat pe un monument dintr-un sat, cu muschetă şi manta, este pentru fiecare familie dintr-o sută imaginea unchiului său, sacrificiul lui pentru Uniune. Această statuie, aşadar, deşi este ea însăşi singulară, reprezintă orice om despre care poate fi adevărat un anumit predicat. Ea este *obiectiv*

generală. Cuvîntul „soldat“, fie că este scris sau rostit, este general în același fel, în timp ce numele „George Washington“ nu este. Fiecare din acești doi termeni rămîne, însă, unul și același substantiv, indiferent dacă este scris sau rostit, și ori de cîte ori și oriunde este scris sau rostit. Acest substantiv nu este un lucru existent: el este un *tip*, sau *formă*, la care obiectele, atît cele care sînt exterior existente cît și cele care sînt imaginate, pot să se *conformeze*, fără însă ca vreunul să poată fi identic cu tipul. Aceasta este generalitatea subiectivă. Conținutul de semnificație pragmaticist este general în ambele feluri.

5.430 În ceea ce privește realitatea, ea este definită în variate feluri. Dacă este acceptat însă principiul de etică terminologică propus, limbajul echivoc va dispărea curînd. Pentru că *realis* și *realitas* nu sînt cuvinte vechi. Ele au fost inventate pentru a fi termeni filosofici în secolul al treisprezecelea, iar semnificația care s-a urmărit să li se dea este perfect clară. Este *real* ceea ce are anumite caracteristici, indiferent dacă cineva crede că acel lucru are caracteristicile respective sau nu. În orice caz, acesta este sensul în care pragmaticistul folosește cuvîntul „real“. Or, exact așa cum comportamentul controlat de rațiunea etică tinde către statornicirea anumitor deprinderi de comportament, a căror natură (bunăoară, de a fi deprinderi pașnice și nu belicoase) nu depinde de împrejurări accidentale și *în acest sens* se poate spune că este *predestinată*, tot astfel gîndirea, controlată de o logică experimentală rațională, tinde spre statornicirea anumitor opinii, în egală măsură predestinate, a căror natură va fi aceeași, în cele din urmă, oricît de mult ar întîrzia stabilizarea finală din pricina metehnelor de care suferă gîndirea unor întregi generații. Dacă este așa, după cum fiecare dintre noi admite în mod virtual că este în privința fiecărei probleme al cărei adevăr se discută în mod serios, atunci, potrivit definiției adoptate

a „realului“, starea de lucruri de care vom fi convinși în acea opinie ultimă este cea reală. Dar, în cea mai mare parte, asemenea opinii vor fi generale. În consecință, *unele* obiecte generale sînt reale. (Firește, nimeni nu s-a gîndit vreodată că *toate* obiectele generale sînt reale ; dar scolasticii admiteau că obiectele generale sînt reale, deși nu prea aveau, sau nu aveau defel dovezi experimentale în sprijinul acestei teze ; aici este punctul lor slab și nu în susținerea că obiectele generale pot fi reale). Ești izbit de inexactitatea de gîndire, chiar și în cazul analiștilor de forță, atunci cînd ating problema modurilor de existență. Se poate întîlni, de exemplu, asumpția virtuală că ceea ce ține de gîndire nu poate fi real. Dar, în fond, de ce nu ? *Roșu* este relativ la văz, dar faptul că un lucru sau altul se află în această relație cu văzul pe care o numim a fi roșu nu este *el însuși* relativ la văz ; el este un fapt real.

5.431 Pe lîngă că pot fi reale, obiectele generale pot fi și *eficiente din punct de vedere fizic,* nu în vreun sens metafizic, ci în accepțiunea bunului simț, în care scopurile umane sînt eficiente fizic. În afara nonsensului metafizic, nici un om cu mintea întreagă nu se îndoiește că, dacă simt că aerul din camera mea de studiu este închis, acest gînd poate determina deschiderea ferestrei. Gîndul meu — să admitem — a fost un eveniment individual. Ceea ce l-a determinat însă să ia direcția particulară pe care a luat-o a fost, în parte, faptul general că aerul închis este nesănătos și, în parte, alte *Forme,* cu privire la care dr. Carus i-a făcut pe atît de mulți oameni să reflecteze cu folos — sau mai curînd *prin* care, și prin adevărul general cu privire la care rațiunea dr. Carus a fost determinată să enunțe în mod apăsat atît de mult adevăr. Căci, în medie, adevărurile tind să se impună conștiințelor mai mult decît falsurile. Dacă ar fi altfel, avînd în vedere că sînt miriade de

ipoteze false care explică un anumit fenomen, contra uneia singure (sau, dacă doriţi, contra fiecăreia care este adevărată), prima treaptă spre cunoaşterea veritabilă ar fi fost aproape un miracol. Aşadar, atunci cînd fereastra mea a fost deschisă din cauza adevărului că aerul stătut este *malsain*, un efort fizic a fost determinat de eficienţa unui adevăr general şi nonexistent. Acest mod de a vorbi sună ciudat pentru că este neobişnuit ; dar analiza exactă este în favoarea şi nu împotriva lui, el mai avînd avantajul imens că nu ne împiedică să vedem faptele mari — precum acela că ideile de „dreptate" şi „adevăr" sînt, în ciuda nedreptăţii din lume, cele mai puternice din forţele ce o pun în mişcare. Generalitatea este, într-adevăr, un element indispensabil al realităţii, căci simpla existenţă individuală sau actualitatea, fără nici o regularitate, este o nulitate. Haosul este nimicul pur.

5.432 Ceea ce afirmă o propoziţie adevărată este *real*, în sensul de a fi aşa cum este, indiferent de ceea ce am gîndi dumnevoastră sau eu. Fie această propoziţie o propoziţie condiţională generală cu privire la viitor ; atunci, ea este un general real în sensul că ceea ce se spune în ea este orientat spre a influenţa conduita umană în mod real ; iar pragmaticistul susţine că aşa este semnificaţia raţională a fiecărui concept.

5.433 Prin urmare, pragmaticistul nu consideră că *summum bonum* rezidă în acţiune, ci în acel proces de evoluţie prin care existentul ajunge să întruchipeze tot mai multe dintre acele obiecte generale despre care adineauri spuneam că sînt *predestinate*, aceasta fiind tocmai ceea ce ne străduim să exprimăm atunci cînd le numim *raţionale*. În stadiile sale mai înalte, evoluţia are loc tot mai mult prin autocontrol, ceea ce-i dă pragmaticistului un fel de justificare pentru a face generală semnificaţia raţională.

5.434. S-ar putea spune cu folos mult mai multe întru elucidarea pragmaticismului, dacă n-ar fi teama de a-l obosi pe cititor. De exemplu, ar fi fost, poate, bine să arătăm că pragmaticistul nu atribuie unui eveniment în viitor nici un mod de a fi esenţial diferit de cel pe care l-ar atribui unui eveniment similar din trecut ; atîta doar că atitudinea practică a gînditorului faţă de cele două evenimente este diferită. Ar fi fost de asemenea bine să arătăm că pragmaticistul nu consideră că Formele sînt *singurele* realităţi în lume, după cum nici nu face din semnificaţia raţională a unui cuvînt singurul fel de semnificaţie. Dar aceste lucruri sînt implicit cuprinse în cele ce s-au spus. Există doar o singură observaţie cu privire la concepţia pragmaticistului despre relaţia formulei sale cu principiile prime ale logicii care este necesar să-l reţină pe cititor.

5.435 Definiţia dată de Aristotel predicaţiei universale, care este de obicei denumită (asemenea unei bule papale sau document de curte) *Dictum de omni*, poate fi tradusă în felul următor : „Numim *universală* o predicaţie (afirmativă sau negativă) atunci şi numai atunci cînd nu există nimic printre obiectele individuale existente cărora le aparţine în mod afirmativ subiectul la care predicatul să nu fie de asemenea raportat (afirmativ sau negativ, după cum predicaţia este afirmativă sau negativă). În greacă : λέγομεν δέ τὸ κατά παντὸς κατηγορεῖσθαι ὅταν μηδέν ἦ λαβεῖν τῶν τῦο ὑποκειμένου καθ οὗ θάτερον οὗ λεχθήσεται. Καὶ τὸ κατά μηδενὸς ὡσαύτωςζ.

Importantele cuvinte „obiecte individuale existente" au fost introduse în traducere (dat fiind că limba engleză nu ne-ar fi permis nici o transpunere literală), este însă clar că Aristotel a vrut să spună „obiecte individuale existente". Celelalte abateri de la literalitate servesc doar pentru a exprima ideea aristotelică în engleza modernă. Este bine cunoscut faptul

că în logica formală propoziţiile formează perechi, cele două propoziţii care formează o pereche fiind convertibile una în cealaltă prin schimbul reciproc al ideilor din antecedent şi consecvent din subiect şi predicat etc. Paralelismul merge atît de departe încît adesea se presupune că este perfect; dar nu este chiar aşa. Perechea adecvată în acest sens pentru *Dictum de omni* este următoarea definiţie a predicaţiei afirmative: Numim o predicaţie *afirmativă* (universală sau particulară) atunci şi numai atunci cînd nu există printre efectele sensibile care aparţin în mod universal predicatului nimic despre care să nu se spună că aparţine subiectului (în chip universal sau particular, după cum predicaţia afirmativă este universală sau particulară). Or, aceasta este în fond teza esenţială a pragmaticismului. Fireşte, paralelismul său cu *Dictum de omni* nu va fi acceptat decît de cei care acceptă adevărul pragmaticismului.

5.436 Îngăduiţi-mi să adaug încă un cuvînt la acest punct, căci dacă cineva ţine cît de cît să cunoască în ce constă teoria pragmaticistă, trebuie să înţeleagă că nu există altă parte a acesteia căreia pragmaticistul să-i acorde o importanţă egală celei pe care o acordă recunoaşterii, în doctrina sa a totalei nepotriviri a acţiunii, sau voinţei, sau chiar a hotărîrii sau a scopului real ca materiale din care să se construiască un scop condiţional sau conceptul de scop condiţional. Dacă aş fi apucat să scriu un articol pe care îl proiectasem referitor la principiul continuităţii, care ar fi sintetizat ideile dintr-o serie de alte articole apărute în volumele de început din „The Monist“, ar fi reieşit foarte pregnant felul în care, într-o deplină consecvenţă, această teorie recunoaşte continuitatea ca element indispensabil al realităţii, continuitatea fiind pur şi simplu ceea ce devine generalitatea în logica relaţiilor, astfel încît, asemenea generalităţii, şi mai mult decît generalitatea, ea este o chestiune de gîn-

dire şi este esenţa gîndirii. Cu toate acestea, chiar în condiţia ei trunchiată, un cititor ultrainteligent ar putea discerne că, potrivit teoriei din acele articole cu conţinut cosmologic, realitatea constă din ceva mai mult decît ar putea oferi simţirea şi acţiunea, întrucît s-a dovedit în mod explicit că haosul primar în care erau prezente aceste elemente a fost nimicul pur. Motivul pentru care amintim această teorie tocmai aici este că în felul acesta se poate pune într-o puternică lumină o poziţie pe care o deţine şi trebuie să o deţină pragmaticistul, indiferent dacă această teorie cosmologică va fi în cele din urmă consolidată sau discreditată, anume, că cea de a treia categorie — categoria de gîndire, reprezentare, relaţie triadică, mediaţie, treitate veritabilă, treitate ca atare — este un ingredient esenţial al realităţii, deşi nu constituie de una singură realitatea, deoarece această categorie (care, în respectiva cosmologie apare ca element al deprinderii) nu poate avea existenţă concretă fără acţiune, ca un obiect separat asupra căruia să-şi exercite puterea, după cum acţiunea nu poate exista fără prezenţa nemijlocită a simţămîntului asupra căruia să acţioneze. Adevărul este că pragmaticismul este strîns înrudit cu idealismul hegelian absolut, de care se detaşează totuşi prin negarea hotărîtă a ideii că cea de a treia categorie (pe care Hegel o degradează la simplă treaptă a gîndirii) este suficientă pentru a constitui lumea, sau că măcar îşi este sieşi suficientă. Dacă Hegel, în loc să dispreţuiască primele două trepte, le-ar fi menţinut ca elemente independente sau distincte ale triunicei Realităţi, pragmaticiştii l-ar fi putut considera drept marele susţinător al adevărului lor. (Fireşte, ornamentele exterioare ale doctrinei sale sînt doar pe alocuri semnificative.) Pragmaticismul aparţine eminamente clasei triadice de doctrine filosofice şi ţine în mod mult mai esenţial de această clasă decît hegelianismul. (La drept vorbind, cel puţin într-un pasaj

Hegel menţionează forma triadică a expunerii sale ca pe o simplă modă vestimentară.)

Milford, Pennsylvania
septembrie 1904

5.437 *Postscriptum.* În ultimele cinci luni am întîlnit referiri la diferite obiecţiuni aduse opiniilor de mai sus, dar, neputînd obţine textul acestor obiecţiuni, nu cred că e cazul să încerc să răspund la ele. Dacă domnii care atacă pragmatismul în general, sau varietatea acestuia pe care o susţin eu, mi-ar trimite copii ale textelor lor, atunci, în ciuda faptului că ar putea găsi cu uşurinţă cititori mai importanţi, ei nu vor putea găsi pe cineva care să le examineze argumentele cu o aviditate mai recunoscătoare pentru adevărul încă nepătruns şi nici pe cineva mai sensibil la bunăvoinţa lor.

9 februarie 1905

(*What Pragmatism Is*, studiu apărut iniţial în „The Monist", vol. 15, pp. 161—181, 1905)

PROBLEME CENTRALE ALE PRAGMATICISMULUI

5.438 Pragmaticismul a fost enunţat la origine sub forma unei maxime, după cum urmează : Determinaţi ce efecte, care ar putea avea o relevanţă practică raţional *imaginabilă*, *socotiţi* că au obiectele *conceptului* vostru. Atunci, *conceptul* pe care-l aveţi despre acele efecte este întregul *concept* pe care-l aveţi despre obiect.

Voi reformula definiţia folosind alte cuvinte, căci în felul acesta se poate elimina adeseori o sursă de neînţelegere nebănuită pentru cititor. De data aceasta ea va fi formulată la modul indicativ, astfel : Întreaga semnificaţie intelectuală a unui simbol oarecare constă din totalitatea modurilor generale de conduită raţională care, în funcţie de toate împrejurările şi dorinţele posibile, ar decurge din acceptarea simbolului.

5.439 Două doctrine, pe care autorul de faţă le-a susţinut cu nouă ani înainte de formularea pragmaticismului, pot fi considerate consecinţe ale recentei convingeri. Una dintre acestea poate fi numită doctrina bunului simţ critic. Este o variantă a filosofiei bunului simţ, marcată însă de şase caracteristici distinctive, care este nimerit să fie enumerate de îndată.

5.440 *Caracteristica I.* Doctrina bunului simţ critic recunoaşte că există nu numai propoziţii indubitabile, ci şi inferenţe indubitabile. Într-un anume sens, tot ceea ce este evident este indubitabil ; dar propoziţiile şi inferenţele pe care

doctrina bunului simț critic le pretinde originare, în sensul că nu se poate „merge dincolo" de ele (cum spun juriștii), sînt indubitabile în sensul că sînt acritice. Termenul „raționare" ar trebui limitat la o astfel de întemeiere — rațională, deliberată, autocontrolată — a unei convingeri de către alta. O raționare trebuie să fie conștientă ; și această conștiință nu este simplă „conștiință nemijlocită", care (așa cum am susținut în 1868) este simplă simțire văzută dintr-altă perspectivă, ci este, în natura sa ultimă (adică în acel element caracteristic al ei care nu este reductibil la ceva mai simplu), un mod de a-ți dobîndi deprinderea sau dispoziția de a răspunde la un stimul anumit într-un anumit fel. Unele *éclaircissements* cu privire la aceasta vor apărea mai jos și din nou în lucrarea mea despre *Bazele pragmaticismului*. Secretul conștiinței raționale nu trebuie însă căutat atît de mult în studiul acestui nucleu particular, cît în examinarea critică a procesului de autocontrol în întregimea lui. Mecanismul autocontrolului logic funcționează pe același plan ca și autocontrolul moral, și aceasta în forme multiple. Diferența cea mai mare constă poate în aceea că acesta din urmă servește la inhibarea desfășurărilor neînfrînate de energie, în timp ce primul ne păzește în modul cel mai caracteristic de încurcături de genul celei cu măgarul lui Buridan. Formarea deprinderilor sub acțiunea imaginară (vezi studiul *Cum să facem ca ideile să ne fie clare* din ianuarie 1868) este unul din elementele cele mai importante atît ale autocontrolului logic, cît și ale celui moral ; dar în procesul logic imaginația face zboruri mult mai largi, pe măsura generalității cîmpului de cercetare, fiind limitată în matematica pură numai de limitele propriilor puteri, în timp ce în procesul moral avem în vedere doar situații ce pot fi înțelese sau anticipate. Căci în viața morală sîntem preocupați în primul rînd de conduita noastră, de resorturile ei interne și de sancțiunea conștiinței,

în timp ce în viaţa intelectuală există o tendinţă de a evalua existenţa ca vehicul al formelor. Anumite trăsături evidente ale fenomenelor de autocontrol (şi mai ales de deprindere) pot fi exprimate concis, fără nici un adaos ipotetic, cu excepţia a ceea ce socotim în mod distinct închipuire, spunînd că avem o natură ocultă asupra căreia şi asupra conţinuturilor căreia nu putem emite judecăţi decît în funcţie de conduita pe care o determină şi de fenomenele acestei conduite. Toţi vor fi de acord cu aceasta (sau toţi cu excepţia nominalistului extremist), dar gînditorii antisynechişti intră într-o încurcătură artificială falsificînd fenomenele atunci cînd îşi reprezintă conştiinţa ca un fel de înveliş, un ţesut separat, ascunzînd o regiune inconştientă a naturii oculte, a intelectului, sufletului sau bazei fiziologice. În starea actuală a cunoaşterii, după cîte ştiu, o metodă solidă ne învaţă că, în acord cu aparenţele, diferenţa nu este decît relativă, iar demarcaţia nu este precisă.

5.441 Potrivit maximei pragmaticismului, a spune că ceva acţionează determinativ asupra naturii noastre oculte înseamnă a spune că acel ceva poate să ne influenţeze conduita deliberată. Şi din moment ce sîntem conştienţi de ceea ce facem în mod deliberat, sîntem conştienţi *habitualiter* de tot ce se ascunde în străfundurile naturii umane ; şi este de presupus (şi doar de presupus [1], deşi s-au atestat exemple curioase) că printr-un efort de atenţie suficient de mare aceste conţinuturi ascunse pot fi aduse la suprafaţă. În consecinţă, a spune că o operaţie mentală este controlată, înseamnă a spune că ea este, într-un sens special, o operaţie conştientă ; aceasta este, fără îndoială, conştiinţa cu privire la gîndirea care raţionează. Căci teoria aceasta pretinde ca în raţionare să fim conştienţi nu numai de concluzie şi de asentimentul pe care i-l dăm, ci şi de faptul că ea este rezultatul premisei din care reiese şi, mai mult, că inferenţa aparţine uneia din clasele po-

sibile de inferențe, care se conformează toate unui aceluiași principiu călăuzitor. Or, în fapt, găsim o clasă bine definită de operații mentale, de o natură evident diferită de oricare altele, care posedă într-adevăr tocmai aceste proprietăți. Ele sînt singurele care merită să fie numite *raționamente;* iar dacă cel ce raționează este conștient, fie și în mod vag, de principiul său călăuzitor, raționamentul său ar trebui numit o *argumentație logică*. Există, totuși, cazuri în care sîntem conștienți că o convingere a fost determinată de altă convingere dată, dar nu sîntem conștienți că ea decurge pe baza vreunui principiu general oarecare. Astfel este „cogito, ergo sum" al Sf. Augustin. Un asemenea proces nu ar trebui numit raționament, ci *inferență acritică*. Pe de altă parte, sînt cazuri în care o convingere este determinată de alta fără să fim deloc conștienți de aceasta. Acestea ar trebui numite *sugestii asociaționale de convingere*.

5.442 Teoria pragmaticismului s-a bazat la origine, după cum poate constata oricine examinează studiile din noiembrie 1877 și ianuarie 1878, pe un studiu al acelei trăiri a fenomenelor de autocontrol care este comună tuturor bărbaților și femeilor de vîrstă matură ; și pare evident că, cel puțin într-o oarecare măsură, el trebuie să aibă întotdeauna această bază. Căci pragmaticismul reduce semnificația intelectuală a simbolurilor la concepte de conduită deliberată, iar conduita deliberată este conduită autocontrolată. Controlul poate fi, însă, el însuși controlat, critica poate fi supusă ea însăși criticii și, la modul ideal, nu există o limită definită și evidentă a acestei succesiuni. Cînd cineva își pune însă serios întrebarea dacă este posibil ca o serie încheiată de eforturi reale să nu fi avut sfîrșit sau început (îl voi scuti pe cititor de discuție), eu cred că el nu poate decît să conchidă (cu o oarecare imprecizie privind ceea ce constituie un efort) că acest lucru trebuie considerat imposi-

bil. Decurge de aici că există, pe lîngă judecăţi de percepţie, convingeri originare (cu alte cuvinte, indubitabile, pentru că nu sînt criticate) de un fel general şi recurent, precum şi inferenţe acritice indubitabile.

5.443 Este important ca cititorul să se convingă că îndoiala autentică are întotdeauna origine exterioară, de obicei în surpriză, şi că unui om îi este la fel de imposibil să-şi creeze în sine o îndoială autentică printr-un act de voinţă de genul celui care ar fi suficient pentru a-şi imagina condiţia unei teoreme matematice pe cît i-ar fi de imposibil să-şi ofere printr-un simplu act de voinţă o surpriză autentică.

Îl rog pe cititor să creadă, de asemenea, că mi-ar fi imposibil să pun în aceste articole mai mult de doi la sută din gîndirea pertinentă necesară pentru a prezenta subiectul aşa cum l-am prelucrat. Nu pot face decît o mică selecţie din ceea ce pare cel mai de dorit a fi supus judecăţii sale. Sînt nevoit să las de o parte nu numai toate verigile pe care cititorul este de presupus că şi le poate suplini singur, dar, din nefericire, mult mai mult, ceea ce i-ar putea produce dificultăţi.

5.444 *Caracteristica a II-a.* Nu-mi aduc aminte ca vreunul din vechii filosofi scoţieni să fi încercat vreodată să întocmească o listă completă a convingerilor originare, însă ei s-au gîndit, cu siguranţă, că este un lucru realizabil şi că lista va fi valabilă pentru intelectele tuturor oamenilor de la Adam încoace. Căci pe atunci Adam era un personaj istoric de necontestat. Cum ar fi putut gîndi ei altfel înainte ca orice adiere a ideii de evoluţie să fi atins acele tărîmuri ? Cînd am scris prima dată, abia dacă eram orientat în noile idei, şi impresia mea a fost că propoziţiile indubitabile se schimbă, la omul care gîndeşte, de la an la an. Am întreprins oarecare studii pregătitoare pentru investigarea rapidităţii acestor schimbări, dar am neglijat apoi această chestiune şi abia în ultimii doi ani [1903—1905] am în-

cheiat o cercetare preliminară, care îmi arată că schimbările sînt atît de mici de la generaţie la generaţie, deşi nu sînt imperceptibile nici chiar într-o perioadă atît de scurtă, încît m-am gîndit să ader eu însumi, cu inevitabile modificări, la opinia acelui intelect subtil dar echilibrat care a fost Thomas Reid (după cum în privinţa percepţiei nemijlocite îi sînt îndatorat lui Kant)[2].

5.445 *Caracteristica a III-a.* Filosofii scoţieni şi-au dat seama că natura generală a convingerilor originare este aceea a instinctelor, lucru cel puţin la fel de adevărat în privinţa inferenţelor acritice. Dar oricît de puţin ştim, chiar şi acum, despre instincte, sîntem totuşi mult mai familiarizaţi cu ele decît au fost oamenii secolului al optsprezecelea. Ştim, de exemplu, că ele pot fi întrucîtva modificate într-un timp foarte scurt. Faptele mari au fost întotdeauna cunoscute — bunăoară, că instinctul greşeşte rareori pe cînd raţiunea greşeşte jumătate din timp, dacă nu mai des. Un lucru, însă, de care scoţienii nu şi-au dat seama este acela că nici convingerile originare nu rămîn indubitabile decît în aplicarea lor la probleme asemănătoare celor proprii unui mod de viaţă primitiv. De exemplu, este raţional să ne îndoim că mişcările electronilor sînt limitate la trei dimensiuni, deşi constituie o metodeutică ⟨*methodeutic*⟩ bună aceea de a presupune acest lucru pînă la proba contrarie. Pe de altă parte, de îndată ce constatăm că o convingere prezintă simptome de a fi instinctivă, deşi poate părea îndoielnică, trebuie să ne imaginăm că experimentul ar demonstra că în realitate nu este aşa ; căci în viaţa noastră artificială, mai ales în aceea a unui cercetător, nu este o greşeală mai frecventă decît aceea de a confunda o îndoială aparentă cu una veritabilă. Luaţi, de exemplu, convingerea privind caracterul criminal al incestului. Biologia va dovedi, fără îndoială, că această practică este nerecomandabilă, dar, în mod sigur, nimic din ceea ce susţine ea

nu ar putea justifica intensitatea sentimentului nostru în legătură cu aceasta. Cînd analizăm însă fiorul de groază pe care ni-l provoacă ideea, ni se pare justificat să-l considerăm un instinct, de unde putem deduce că dacă ar fi să se căsătorească doi frați raționaliști, ei ar constata că nu se pot debarasa de convingerea oribilei culpe.

În contrast cu aceasta se poate plasa convingerea că sinuciderea trebuie clasificată omor. Există două semne destul de sigure că aceasta nu este o convingere instinctivă. Unul este acela că ea se limitează în esență la lumea creștină ; celălalt, că atunci cînd un om ajunge în mod real să-și pună problema sinuciderii, această convingere pare să fie complet suspendată și ștearsă din minte. Ca răspuns la aceste argumente puternice, se susține în principal autoritatea părinților Bisericii și atașamentul instinctiv, fără îndoială intens, față de viață. Acest din urmă fenomen este însă irelevant. Pentru că deși te desparți cu strîngere de inimă de viață — care are farmecul ei chiar și în situația cea mai rea — tot așa cum te desparți de un dinte, nu există în aceasta nici cel mai mic element *moral*. În privința tradiției creștine, ea poate fi explicată de condiția Bisericii la începuturile ei. Căci creștinismul, religia cea mai teribil de aprigă și de intolerantă (vezi *Apocalipsa Sf. Ioan*) — care a rămas așa pînă cînd a fost atenuată de civilizație —, nu a recunoscut nici o altă moralitate care să merite o clipă de atenție în afara moralei creștine. Or, la începuturile ei, Biserica a avut nevoie de martiri, adică de martori, și dacă omul ar renunța la viață ar fi o infidelitate abominabilă să o părăsească altfel decît ca martor al puterii ei. Această convingere, așadar, ar trebui considerată îndoielnică ; și de îndată ce este declarată așa rațiunea o va eticheta falsă.

Școala scoțiană nu pare să facă o asemenea distincție cu privire la limitele indubitabilității

și la limitele ce rezultă de aici pentru jurisdicția convingerii originare.

5.446 *Caracteristica a IV-a.* Fără îndoială, caracteristica cea mai relevantă a adeptului doctrinei bunului simț critic, în opoziție cu bătrînul filosof scoțian, constă în insistența lui asupra faptului că indubitabilul acritic este în mod invariabil vag.

Logicienii au greșit neluînd în seamă vagul, și aceasta într-atît încît nici nu l-au analizat. Autorul studiului de față și-a dat toată silința să elaboreze stechiologia (sau stoicheiologia), critica și metodeutica vagului, dar nu poate oferi aici decît o definiție sau două și cîteva propuneri privind terminologia.

5.447 Autorii riguroși au trasat, se pare, o distincție între ceea ce este *definit* și ceea ce este *determinat*. Un subiect este determinat în privința oricărei caracteristici care îi este inerentă sau este (universal și afirmativ) predicată despre el, ca și în privința negativului unei asemenea caracteristici, ambele referindu-se la același aspect. În toate celelalte privințe el este *nedeterminat*. *Definitul* îl voi defini numaidecît. Un semn (denumire sub care plasez orice gînd, și nu doar semnele exterioare) care este, în orice privință, obiectiv nedeterminat (adică, al cărui obiect nu este determinat de semnul însuși) este în mod obiectiv *general* în măsura în care el extinde asupra interpretului privilegiul de a-și duce mai departe determinarea [3]. *Exemplu :* „Omul este muritor". La întrebarea : Care om ? se răspunde că propoziția lasă explicit pe seama cititorului să aplice aserțiunea la omul sau oamenii avuți în vedere. Un semn obiectiv-nedeterminat în orice privință este obiectiv *vag* în măsura în care lasă ca determinarea ulterioară să fie făcută într-un alt semn imaginabil sau cel puțin nu-l desemnează pe interpret ca locțiitor al său în această calitate. *Exemplu :* „Un om pe care l-aș putea numi pare să fie un pic trufaș". *Sugestia* ce se face aici este aceea

că omul în cauză este persoana căreia vorbitorul i se adresează ; vorbitorul nu autorizează însă această interpretare sau *oricare* altă aplicare a spusei sale. El poate să mai spună, dacă dorește, că *nu* se referă la persoana căreia i se adresează. Orice rostire lasă în mod firesc dreptul la interpretare ulterioară celui ce o rostește ; de aceea, în măsura în care un semn este nedeterminat, el este vag, în afara cazului în care este făcut în mod expres sau printr-o convenţie bine înţeleasă să fie general. De obicei, o predicaţie afirmativă acoperă *în mod general* fiecare caracteristică esenţială a predicatului, în timp ce o predicaţie negativă neagă *în mod vag* o caracteristică esenţială. Din alt punct de vedere, oamenii cinstiţi, atunci cînd nu glumesc, caută să facă semnificaţia cuvintelor lor determinată, astfel încît să nu lase nici o posibilitate pentru interpretare. Cu alte cuvinte, caracteristica semnificaţiei vizate de ei constă în implicaţiile și nonimplicaţiile cuvintelor lor ; și ei urmăresc să fixeze ceea ce este implicat și ceea ce nu este implicat. Ei au convingerea că reușesc să facă acest lucru și în cazul în care conversaţia lor se poartă asupra teoriei numerelor, poate că și pot să o facă. Dar cu cît temele lor se îndepărtează mai mult de astfel de subiecte decupate ⟨*presciss*⟩ sau „abstracte", cu atît există mai puţine posibilităţi să se atingă o astfel de precizie de vorbire. În măsura în care implicaţia nu este determinată, ea este de obicei lăsată vagă ; există însă cazuri în care absenţa dorinţei de a insista asupra subiectelor dezagreabile îl face pe vorbitor să lase determinarea implicaţiei în seama interpretului ; ca atunci cînd cineva ar spune : „Creatura aceea este murdară în orice sens al termenului".

5.448 Poate că o pereche de definiţii mai știinţifice ar fi : ceva este *general* în măsura în care nu i se aplică principiul terţului exclus și este *vag* în măsura în care nu i se aplică principiul contradicţiei. Astfel, deși este ade-

vărat că „Orice propoziţie, *odată ce i s-a determinat identitatea*, este sau adevărată sau falsă“, *atîta timp cît ea rămîne indeterminată şi astfel fără identitate* nu este necesar să fie adevărat că orice propoziţie este adevărată şi nici că orice propoziţie este falsă. În acelaşi fel, deşi este fals că „O propoziţie *a cărei identitate am determinat-o* este atît adevărată cît şi falsă“, totuşi, pînă ce este determinată, poate fi adevărat că o propoziţie este adevărată şi că o propoziţie este falsă. [4]

5.449 În acele privinţe în care un semn nu este vag se spune că el este *definit* şi, de asemenea, într-o modalitate uşor diferită de aplicare, că este *precis* ⟨*precise*⟩, o semnificaţie datorată probabil acelui *praecisus*, aplicat dezminţirilor şi respingerilor tăioase. De la plantageneţi încoace acesta a fost sensul bine stabilit şi comun al lui *precis* ⟨*precise*⟩ ; şi era foarte dezirabil ca acest cuvînt, cu derivatele lui, *precizie* ⟨*precision*⟩, *precis delimitat* ⟨*precisive*⟩ etc. să fie restrîns, în limbajul filosofic, la această semnificaţie. Pentru a exprima actul *precizării* ⟨*rendering precise*⟩ (deşi de obicei referitor numai la numere, date şi altele asemănătoare), francezii au verbul *préciser*, care, potrivit analogiei cu *décider*, ar fi trebuit să fie *précider*. Nu ar fi o adăugire folositoare terminologiei noastre englezeşti de logică să adoptăm verbul *to precide*, pentru a exprima sensul general de a preciza ⟨*render precise*⟩ ? Logicienii noştri de odinioară se pare că au creat pentru uzul lor, cu o îndrăzneală salutară, verbul *to prescind* ⟨a despărţi, a separa⟩, cuvîntul latin corespunzător însemnînd numai „a despărţi la sfîrşit“, în timp ce cuvîntul englezesc înseamnă a considera ceva, lăsînd voit deoparte un anumit element însotitor, mai mult sau mai puţin determinat. În geometrie, de exemplu, noi „separăm“ ⟨*prescind*⟩ forma de culoare, ceea ce este exact acelaşi lucru cu a „abstrage“ culoarea din formă, deşi foarte mulţi autori folosesc verbul „*to*

abstract" ca echivalent al lui *„prescind"*. Dar fie inventivitatea, fie curajul străbunilor noștri filosofi s-au epuizat în confecționarea verbului *„prescind"*, fapt este — și e un fapt curios — că în loc de a forma de la acesta substantivul *prescission* «distincție particularizatoare» ei au preluat modelul logicienilor francezi întrebuințînd cuvîntul *precision,* în acest al doilea sens. Cam în același timp [5] (vezi Watts, *Logick,* 1725, I, vi, 9 *ad fin.*) a fost introdus adjectivul *precisive* pentru a semnifica ceea ce *prescissive* ⟨distingînd particularizator⟩ ar fi exprimat mai lipsit de echivoc. Dacă dorim să salvăm din mîinile piraților nelegiuiți de pe marea literaturii corabia bună a filosofiei în folosul științei, vom face bine să păstrăm *prescind, presciss, prescission* și *prescissive,* pe de o parte, pentru a ne referi la diviziunea din ipoteză, în timp ce *precide, precise, precision* și *precisive* să fie folosiți pentru a ne referi în mod exclusiv la o expresie de determinare care este fie totală, fie liberă din punctul de vedere al interpretului. În felul acesta vom face mult pentru a elibera rădăcina cuvîntului *„abstract"* de dubla povară de a exprima atît ideea de *prescission* cît și ideea foarte diferită și foarte importantă a, creării de *ens rationis* dintr-un ἔπος πτερόεν ⟨discurs înaripat⟩, dacă mi-e îngăduit să preiau formularea pentru a da un nume expresiei unei gîndiri nonobiectuale. Procedeul din urmă a fost ridiculizat — ca abstracție hipostatică — dar el este, totuși, procedeul care conferă matematicii o bună parte a forței ei.

5.450 Concepția pur formală că cele trei însemne ale termenilor, *determinarea, generalitatea* și *vaguitatea* formează o grupă care împarte o categorie a ceea ce Kant numește „funcții ale puterii de judecare" va fi trecută cu vederea ca neimportantă de către cei ce au încă de învățat rolul important pe care îl pot juca concepțiile pur formale în filosofie. Fără a ne opri pentru a discuta acest lucru, se poate

sublinia că în logică „cantitatea“ propozițiilor, adică distribuția *primului subiect* [6], este fie *singulară* (adică determinată, ceea ce o face în esență neglijabilă în logica formală), fie *universală* (adică generală), fie *particulară* (cum spun logicienii medievali, adică vagă sau *indefinită*). Este curios că în logica relațiilor primul și ultimul cuantificator al unei propoziții au cea mai mare importanță. A afirma despre ceva că este un cal înseamnă a-i atribui *toate* caracteristicile generale ale unui cal. A nega că ceva este un cal înseamnă a-i refuza în mod vag *una* sau mai multe din caracteristicile esențiale ale unui cal. Există însă predicate care într-o anumită stare de inteligență și experiență nu sînt analizabile. De aceea, acestea sînt în mod determinat afirmate sau negate. În felul acesta, reapare același grup de concepte. Afirmația și negația nu sînt afectate în ele însele de aceste concepte, dar este de remarcat că există cazuri în care putem avea o idee aparent definită despre o linie de demarcație între afirmație și negație. Astfel, un punct al unei suprafețe se poate afla într-o regiune a acelei suprafețe sau în afara ei, sau pe granița ei. Aceasta ne furnizează un concept indirect și vag al unui intermediar între afirmație și negație în general și, în consecință, al unei stări intermediare sau născînde între determinare și indeterminare. O intermediere similară trebuie să existe între generalitate și vaguitate. De fapt, într-un articol din volumul VII din „The Monist“, se poate desluși printre rînduri ideea unei serii nesfîrșite de asemenea intermedieri. Vom găsi mai jos o aplicare a acestor reflecții.

5.451 *Caracteristica a V-a.* Adeptul doctrinei bunului simț critic se mai deosebește de bătrînul filosof scoțian prin valoarea mare pe care o atribuie îndoielii, cu condiția ca ea să fie metalul greu și nobil propriu-zis și nu un fals sau un înlocuitor de hîrtie. El nu se mulțumește să se întrebe dacă se îndoiește, ci

inventează un plan pentru a ajunge la îndoială, îl elaborează în detaliu și apoi îl pune în practică, deși aceasta poate implica o lună întreagă de muncă grea; abia după ce va fi trecut printr-un asemenea examen va declara despre o convingere că este indubitabilă. Mai mult, chiar și atunci va admite că este foarte posibil ca unele din convingerile sale indubitabile să se dovedească false.

Adeptul doctrinei bunului simț critic susține că știința euristică nu este amenințată atît de pericolul de a crede prea puțin, cît de acela de a crede prea mult. Totuși consecințele mentalității de a crede prea puțin pot să fie dezastruoase pentru euristică.

5.452 *Caracteristica a VI-a.* Doctrina bunului simț critic poate revendica pe drept acest titlu din două feluri de motive: anume, pe de o parte, pentru că ea supune unei critici severe patru opinii: pe a sa proprie; pe aceea a școlii scoțiene; pe aceea a celor pentru care logica sau metafizica se bazează pe psihologie sau pe orice altă știință specială, opinie cel mai puțin rezistentă dintre toate opiniile filosofice care sînt cît de cît la modă; și pe aceea a lui Kant; pe de altă parte, însă, ea poate emite pretenția de a fi numită critică datorită faptului că nu este decît o modificare a kantianismului. Autorul studiului de față a fost un kantian pur pînă cînd a fost împins, pas cu pas, spre pragmaticism. Kantianul nu are decît să retracteze din adîncul sufletului propoziția că lucrul-în-sine poate fi, oricît de indirect, conceput; corectînd apoi detaliile doctrinei lui Kant în conformitate cu aceasta, el va descoperi că a devenit un adept al bunului simț critic.

5.453 Altă doctrină implicată în pragmaticism, ca o consecință esențială a lui, dar pe care autorul a apărat-o („North American Review", Vol. CXIII, pp. 449—472, 1871) înainte de a-și fi formulat chiar și numai în minte principiul pragmaticismului, este doctrina sco-

lastică a realismului. Aceasta este definită de obicei ca opinia potrivit căreia există obiecte reale care sînt generale, printre acestea fiind modurile de determinare a singularelor existente, dacă nu cumva ele sînt și singurele obiecte de acest fel. Dar această convingere nu poate să nu fie însoțită de recunoașterea că există, pe lîngă acestea, *vaguri* reale și mai ales posibilități reale. Căci, fiind negarea unei necesități, care este un fel de generalitate, posibilitatea este vagă asemenea oricărei alte contradicții a unui obiect general. La drept vorbind, pragmaticismul este mai ales preocupat să insiste asupra realității unor posibilități. Articolul meu din ianuarie 1878 s-a străduit să treacă peste acest punct ca nepotrivit pentru publicul esoteric căruia i se adresa; sau poate că autorul a ezitat el însuși. El spunea că dacă s-ar întîmpla ca un diamant să se formeze într-un strat de vată și să ardă acolo fără a fi fost apăsat vreodată cu o muchie sau un vîrf dur, pur și simplu nu ar fi decît o chestiune de terminologie ca despre acel diamant să se spună că a fost dur sau nu. Fără îndoială, aceasta este adevărat, cu excepția falsului abominabil din expresia „pur și simplu", care implică ideea că simbolurile nu sînt reale. Terminologia presupune clasificare; clasificarea este adevărată sau falsă, iar obiectele generale la care se referă ea sînt fie realuri, într-un caz, fie născociri, în celălalt. Pentru că dacă cititorul va reveni la maxima originară a pragmaticismului de la începutul acestui articol, va vedea că problema nu este ce s-a întîmplat *în fond*, ci dacă ar fi fost bine să te angajezi în vreo linie de conduită al cărei final reușit să depindă de faptul că diamantul *ar* rezista la o încercare de a-l zgîria, sau dacă toate celelalte mijloace logice de a determina cum ar trebui clasificat *ar* duce la concluzia care, pentru a cita chiar cuvintele articolului, ar fi „convingerea care singură ar putea fi rezultatul investigației duse *suficient de departe*". Potrivit prag-

maticismului, semnificaţia intelectuală ultimă a oricărui lucru constă din decizii condiţionale gîndite sau din substanţa lor ; de aceea, fiind natura ultimă a semnificaţiei, propoziţiile condiţionale cu antecedentele lor ipotetice din care constau asemenea decizii trebuie să fie capabile a fi adevărate, adică a exprima tot ce este aşa cum spune propoziţia, indiferent dacă a fost sau nu gîndit a fi aşa în vreo judecată, sau dacă a fost reprezentat a fi aşa în vreun alt simbol al oricărui om sau oricăror oameni. Aceasta se reduce însă la a spune că posibilitatea este uneori reală.

5.454 Pentru a înţelege pe deplin această idee, va fi nevoie să analizăm modalitatea şi să stabilim din ce constă ea. În cazul cel mai simplu, cînd avem de-a face cu semnificaţia cea mai subiectivă, dacă un om nu ştie că o propoziţie este falsă, atunci el o numeşte *posibilă*. Dacă însă el ştie că este *adevărată*, atunci ea este mult mai mult decît posibilă. Restrîngînd cuvîntul la aplicarea sa caracteristică, o stare de lucruri are modalitatea posibilului — mai precis, a doar posibilului — numai în cazul în care starea contradictorie de lucruri este de asemenea posibilă, ceea ce dovedeşte că posibilitatea este modalitatea vagă. Cineva care ştie că Universitatea Harvard are un birou în Boston, State Street, şi are impresia că acesta se află la nr. 30, dar totuşi bănuieşte că numărul este 50, ar spune : „Cred că este la nr. 30, dar *poate fi* la nr. 50", sau, *este posibil* să fie la nr. 50". La care altcineva, care nu se îndoieşte de memoria sa, ar putea interveni : „*De fapt* este la nr. 50", sau pur şi simplu „*este* la nr. 50", sau „*este* la nr. 50, *de inesse*". La care, cel care a întrebat prima dată care este numărul ar putea spune : „Din moment ce sînteţi atît de sigur, *trebuie* să fie la nr. 50", deoarece „Ştiu că prima cifră este 5. Astfel, din moment ce sînteţi sigur şi că a doua este un 0, înseamnă că *în mod necesar este* 50". Cu alte cuvinte, în

această foarte subiectivă speţă a modalităţii ceea ce este cunoscut prin amintire directă este la modul *actualităţii*, modul determinat. Cînd cunoaşterea este însă nedecisă între alternative, ori există o stare de lucruri care singură se acordă cu acestea toate, şi atunci ea este la modul *necesităţii*, ori există mai multe stări de lucruri pe care nu le exclude nici o cunoştinţă şi atunci fiecare din acestea este la modul *posibilităţii*.

5.455 Alte speţe de modalitate subiectivă se referă la un semn sau representamen, care este asumat ca adevărat, dar care nu include întreaga cunoaştere a celui ce-l rosteşte (a vorbitorului, a autorului, a gînditorului sau a altei persoane care foloseşte simbolul), diferitele moduri deosebindu-se între ele cam în aceeaşi manieră arătată mai sus. Există alte cazuri, însă, în care, justificabil sau nu, concepem în mod sigur modalitatea ca obiectivă. Un om spune: „Eu *pot* merge la malul mării, dacă vreau". Aici este implicată, desigur, ignoranţa sa în ceea ce priveşte felul în care va decide să acţioneze. Nu aceasta este însă particularitatea afirmaţiei. Ea constă în aceea că întrucît determinarea completă a conduitei în *act* nu a avut încă loc, determinarea ei ulterioară aparţine subiectului acţiunii indiferent de împrejurările exterioare. Dacă el ar fi spus: „*Trebuie* să merg acolo unde mă trimit patronii mei", aceasta ar implica ideea că funcţia unei asemenea determinări ulterioare se află în altă parte. În propoziţiile „Tu *poţi să-ţi permiţi* ⟨*may*⟩ să faci cutare lucru" şi „Tu *trebuie* să faci aşa" „a-ţi putea permite" ⟨*may*⟩ are aceceaşi forţă ca şi „a putea" ⟨*can*⟩, decît că într-un caz este vorba de libertate faţă de împrejurările particulare, iar în celălalt de libertate faţă de o lege sau decret. *De* aici expresia: „*Poţi să-ţi permiţi* dacă *poţi*". ⟨You *may* if you *can*⟩. Trebuie să spun că îmi este greu să-mi păstrez respectul pentru competenţa unui filosof a cărui logică greoaie, netre-

cînd dincolo de suprafață, îl lasă să considere asemenea fraze reprezentări deformate ale adevărului. Astfel, un act de abstracție hipostatică, care, în sine, nu este o violare a logicii, oricît s-ar preta el să fie îmbrăcat în haina superstiției, poate considera tendințele colective spre variabilitate din lume, sub numele de hazard, ca fiind uneori precumpănitoare, pe cînd alteori sînt învinse de elementul de ordine. În felul acesta, de exemplu, un casier superstițios, impresionat de un vis urît, poate să-și spună într-o luni dimineața : „*S-ar putea* ca banca să fi fost jefuită". Fără îndoială, el își recunoaște totala ignoranță în această chestiune. Dar pe lîngă aceasta, el are în minte absența oricărei cauze particulare care ar proteja banca lui mai mult decît pe altele care sînt din cînd în cînd prădate. El crede despre varietatea din univers că este vag analogă indeciziei unei persoane și împrumută din acea analogie veșmîntul gîndirii sale. Pe o poziție contrară extremă se află cei care declară, în virtutea inspirației (deoarece nu au nici o dovadă rațională pentru ceea ce susțin), că sfatul unui statistician de la o companie de asigurări nu se bazează pe nimic altceva decît pe ignoranța sa.

5.456 Există un alt exemplu de posibilitate obiectivă : „O pereche de raze (adică linii drepte nelimitate, imaginate ca obiecte mișcătoare) *pot* (sau *au latitudinea*) ⟨*can* (or *may)*⟩ să se miște fără a înceta să se intersecteze, astfel încît unul și același hiperboloid va fi complet acoperit de urma fiecăreia dintre ele". „Cum să interpretăm aceasta, dacă ne amintim că obiectul despre care vorbim, perechea de raze, este o pură creație a imaginației vorbitorului, deși i se pretinde (și, la drept vorbind, este silit) să se conformeze legilor spațiului ? Unii se vor mulțumi mai curînd cu o interpretare mai subiectivă, sau nominalistă, alții cu una mai obiectivă, mai realistă. Toți trebuie să recunoască, însă, că orice grad și orice fel de realitate aparține spațiului pur,

aparţine substanţei acelei propoziţii, care nu face altceva decît să exprime o proprietate a spaţiului.

5.457 Să reluăm acum cazul acelui diamant care, cristalizat pe o pernă de vată a bijutierului, a fost accidental mistuit de foc înaintea sosirii cristalului de corindon după care se trimisese, fără a fi fost supus la altă presiune decît aceea a atmosferei şi a propriei sale greutăţi. Se pune întrebarea dacă acel diamant era *într-adevăr dur* ? În mod sigur nici un fapt *real* nu a stabilit că era aşa. Dar duritatea lui nu este, cu toate acestea, un fapt *real* ? A spune, aşa cum pare a intenţiona articolul din ianuarie 1878, că răspunsul depinde exclusiv de felul în care un „uz lingvistic" arbitrar ordonează ideile, echivalează cu a decide împotriva realităţii proprietăţii în cauză din moment ce realul este aşa cum este, indiferent de felul în care este el gîndit într-un moment sau altul. Amintiţi-vă că această stare a diamantului nu este un fapt izolat. Nu există aşa ceva, şi un fapt izolat abia dacă ar putea fi real. El este o parte neseparată, deşi distinctă a realităţii unitare a naturii. Fiind un diamant, el a fost o masă de carbon pur, în forma unui cristal mai mult sau mai puţin transparent (fragil şi cu un clivaj octoedric simplu, dacă nu cumva a fost o varietate nemaiîntîlnită) care, dacă nu a fost tăiat după unul din modelele în care pot fi tăiate diamantele, a luat forma unui octaedru, aparent regulat (nu este nevoie să intru în detalii), cu muchii canelate şi probabil cu faţete curbe. Fără a fi supus la o presiune considerabilă, s-a putut constata că este insolubil, foarte refractar, prezentînd, sub raze de radiu (şi poate în „lumină invizibilă" şi raze X), o fosforescenţă albăstruie caracteristică, avînd o greutate specifică la fel de mare ca realgarul sau orpimentul şi eliberînd în timpul arderii mai puţină căldură decît oricare altă formă de carbon. Duritatea se consideră inseparabilă de unele din aceste proprietăţi, căci, asemenea ei,

ele denotă înalta polimerizare a moleculelor. Indiferent de aceasta, cum poate să nu denote duritatea tuturor celorlalte diamante *o anumită* relație reală între diamante, fără de care o bucată de carbon nu ar fi un diamant? Nu este oare o monstruoasă pervertire a cuvîntului și a conceptului *real* să se spună că accidentul nesosirii la timp a corindonului a făcut ca duritatea diamantului să nu aibă *realitatea* pe care altfel, aproape sigur, ar fi avut-o?

În același timp, trebuie să îndepărtăm ideea că starea ocultă de lucruri (fie ea o relație între atomi, fie altceva) care constituie realitatea durității unui diamant poate consta din altceva decît din adevărul unei propoziții condiționale generale. Căci la ce altceva se referă întreaga știință a chimiei dacă nu la „comportamentul" diferitelor feluri posibile de substanță materială? Și din ce altceva constă acest comportament dacă nu din aceea că dacă o substanță de un anumit fel s-ar întîmpla să fie supusă unei acțiuni de un anumit fel, *ar* urma un anumit fel de rezultat sensibil, potrivit experiențelor noastre de pînă acum? În ceea ce-l privește pe pragmaticist, punctul său de vedere este că în aceasta rezidă întreg *înțelesul* afirmației că un obiect posedă o anumită proprietate. El este, prin urmare, obligat să subscrie la doctrina unei modalități reale, incluzînd necesitatea reală și posibilitatea reală.

5.458 O întrebare potrivită în vederea ilustrării naturii pragmaticismului este: Ce este timpul? Nu-mi propun să atac aici problemele foarte dificile legate de psihologia, epistemologia și metafizica timpului, deși voi admite ca de la sine înțeles, în conformitate cu cele spuse pînă aici, că Timpul este real. Cititorul nu este invitat decît la cea mai umilă întrebare cu privire la ceea ce înțelegem prin timp, lăsînd la o parte feluritele înțelesuri ce se acordă ideilor de trecut, prezent sau viitor. Anumite simțăminte particu-

lare sînt asociate cu cele trei determinări generale ale timpului; acestea trebuie, însă, asiduu îndepărtate. Se va admite că raportarea evenimentelor la timp este inevitabilă; dar modul în care se poate deosebi această inevitabilitate de alte feluri ale ei constituie o problemă ce nu va fi examinată aici. Problema pe care o vom analiza de această dată se limitează la întrebarea: Care este semnificația intelectuală a ideilor de trecut, prezent și viitor? Și ea nu va putea fi tratată decît cu extremă concizie.

5.459 Că timpul este o varietate particulară a modalității obiective este un fapt prea evident pentru a mai fi argumentat. Trecutul constă din suma de *faits accomplis*, și această împlinire este modul existențial al timpului, căci trecutul acționează într-adevăr asupra noastră și nu face *aceasta* nicidecum în felul în care ne influențează o lege sau un principiu, ci întocmai cum acționează un obiect existent. De exemplu, atunci cînd o *Nova Stella* explodează pe firmament ea acționează asupra ochilor exact așa cum ar acționa o lumină aprinsă în întuneric cu propriile mîini; cu toate acestea însă, este un eveniment care a avut loc înaintea ridicării piramidelor. Un neofit poate remarca faptul că acțiunea sa asupra ochilor, care este tot ceea ce știm, are loc doar cu o fracțiune de secundă înainte să o știm. Chibzuind o clipă, va vedea că pierde din vedere întrebarea, care nu este aceea dacă trecutul îndepărtat poate să acționeze asupra noastră nemijlocit, ci dacă, acționează asupra noastră întocmai așa cum acționează orice existent. Exemplul invocat (cu siguranță un fapt destul de comun) dovedește în cele din urmă că modul trecutului este cel al actualității. Nimic din toate acestea nu este adevărat în ceea ce privește viitorul, pentru înțelegerea căruia este indispensabil ca cititorul să se dezbare de necesitarismul său — care, în cel mai bun caz, este doar

o teorie ştiinţifică — şi să se întoarcă la bunul său simţ natural. Nu vă spuneţi oare niciodată: „*Pot* să fac cutare lucru la fel de bine mîine ca şi astăzi?". Necesitarismul dumneavoastră este o pseudoconvingere teoretică — ⟨*a make-believe belief*⟩ — că o asemenea propoziţie nu exprimă adevărul real. Ceea ce nu înseamnă decît a vă crampona de susţinerea nerealităţii acelui timp a cărui semnificaţie, indiferent dacă este o realitate sau o născocire, sînteţi chemaţi să o examinaţi. Nu trebuie să vă temeţi că vă compromiteţi teoria preferată privind prin ferestrele ei în afară. Indiferent dacă este sau nu adevărată în teorie, ideea în formă nesofisticată se reduce la aceea că totul în viitor este fie *predestinat*, adică deja determinat cu necesitate, fie *nedecis*, adică viitorul contingent al lui Aristotel. Cu alte cuvinte, viitorul nu este actual din moment ce el nu acţionează decît prin ideea sa, adică aşa cum acţionează o lege; dar este fie necesar, fie posibil, care sînt ambele de acelaşi mod din moment ce (aşa cum s-a arătat mai sus) negaţia, fiind în afara categoriei modalităţii, nu poate produce o variaţie în modalitate. În ceea ce priveşte momentul prezent, el este într-atît de nepătruns încît mă întreb dacă vreun sceptic nu i-a atacat vreodată realitatea. Pot să mi-l imaginez pe unul din aceştia înmuindu-şi pana în cea mai neagră cerneală pentru a începe asaltul şi apoi, dintr-o dată, amintindu-şi că viaţa sa întreagă se află în prezent — „prezentul viu", cum se spune, acest moment în care toate speranţele şi temerile legate de el se sfîrşesc, această moarte vie în care ne naştem din nou. Este, de bună seamă, tocmai acea stare născîndă dintre determinat şi nedeterminat, menţionată mai sus.

5.460 Pragmaticismul susţine că semnificaţia oricărui concept se află în relevanţa sa raţional imaginată asupra conduitei noastre. Cum influenţează atunci trecutul conduita? Răspun-

sul este mai mult decît evident : ori de cîte ori pornim să facem ceva ne „sprijinim“, ne bazăm conduita pe fapte deja cunoscute, pentru care nu putem face apel decît la memoria noastră. Este adevărat că putem institui o nouă investigaţie în acest scop ; descoperirile acesteia nu vor deveni însă aplicabile pentru conduită decît după ce vor fi fost făcute și reduse la o maximă înscrisă în memorie. Pe scurt, trecutul este depozitul întregii noastre cunoașteri.

Atunci cînd spunem că știm că o stare oarecare de lucruri există, înțelegem că ea exista fie numai cu atît înainte cît era nevoie ca știrea să atingă creierul și să fie retransmisă limbii sau penei, fie cu mai mult timp înainte. Astfel, din orice punct de vedere am contempla trecutul, el apare ca modul existenţial al timpului.

5.461 Cum influențează viitorul conduita? Răspunsul este că faptele viitoare sînt singurele fapte pe care putem să le controlăm într-o oarecare măsură ; și tot ceea ce există în viitor și nu este supus controlului e constituit din lucruri pe care în împrejurări favorabile *vom* fi capabili să le inferăm sau *ar trebui* să fim capabili să le inferăm. Pot exista întrebări în cazul cărora pendulul opiniei nu va înceta niciodată să oscileze, oricît de favorabile ar fi împrejurările. Dacă este însă așa, aceste întrebări nu sînt *ipso facto* întrebări *reale,* cu alte cuvinte, sînt întrebări la care nu există un răspuns adevărat. Este firesc să se folosească timpul viitor (și modul condiţional nu este decît un viitor atenuat) cînd se trage o concluzie sau se enunță o consecință. „Dacă două linii drepte infinite situate într-un plan sînt intersectate de o a treia în așa fel că suma... este de..., atunci aceste linii drepte se *vor* întîlni de acea parte etc.“. Nu se poate nega că inferențele acritice se pot referi la trecut în capacitatea sa de trecut ; dar, potrivit pragmaticismului, concluzia unei puteri care raţionează trebuie să se refere la viitor. Căci semni-

ficaţia sa se referă la conduită şi, din moment ce este o concluzie raţională, ea trebuie să se refere la conduita deliberată, care este conduita controlabilă. Singura conduită controlabilă este însă conduita viitoare. Cît priveşte rolul trecutului care se află dincolo de memorie, potrivit doctrinei pragmaticiste, semnificaţia faptului de a crede că sîntem în legătură cu trecutul (asemenea semnificaţiei oricărei alte convingeri) constă în acceptarea adevărului ideii că ar trebui să ne comportăm în conformitate cu el. Astfel, convingerea conform căreia Cristofor Columb a descoperit America se referă în fapt la viitor. Este mai dificil — trebuie să recunoaştem — să se explice semnificaţia acelor convingeri care se bazează pe dubla evidenţă a memoriei slabe, dar nemijlocite, şi pe inferenţa raţională. Dificultatea nu pare de neînvins, dar aici nu ne putem ocupa de ea.

5.462 Care este influenţa momentului prezent asupra conduitei ?

Introspecţia este în întregime o chestiune de inferenţă. Fără îndoială, omul este nemijlocit conştient de simţămintele sale ; dar nu şi că sînt simţămintele unui *ego*. *Eul* nu este decît inferat. In prezent nu există timp pentru nici un fel de inferenţă, cu atît mai puţin pentru o inferenţă privind tocmai acel moment. In consecinţă, obiectul prezent trebuie să fie un obiect exterior dacă în el există vreo referinţă obiectivă. Atitudinea prezentului este fie volitivă, fie perceptivă. Dacă o presupunem perceptivă, percepţia trebuie să fie nemijlocit cunoscută ca exterioară — desigur nu în sensul în care o halucinaţie *nu* este exterioară, ci în sensul de a fi prezentă indiferent de voinţa sau dorinţa celui care percepe. Or, acest fel de exterioritate este exterioritatea volitivă. Ca urmare, atitudinea momentului prezent (potrivit mărturiei bunului simţ, pe care îl adopt clar aici în întregime) nu poate fi decît o atitudine volitivă. Conşti-

inţa prezentului este, aşadar, aceea a unei lupte pentru ceea ce va fi; în felul acesta încheiem studiul cu o convingere confirmată că ea este starea născîndă a actualului.

5.463 Dar cum se distinge modalitatea temporală de altă modalitate obiectivă? Nu printr-o caracteristică generală, căci timpul este unic şi *sui generis*. Cu alte cuvinte, nu există decît un singur timp. Nu s-a acordat pînă acum suficientă atenţie adevărului deosebit de important al acestei propoziţii cu privire la timp, comparativ cu adevărul său în privinţa spaţiului. Timpul, prin urmare, nu poate fi identificat decît prin compulsiune brută. Dar, să ne oprim aici.

(*Issues of Pragmaticism*, studiu publicat iniţial în „The Monist", vol. 15, pp. 481—499, 1905)

SCRISORI CĂTRE LADY WELBY

P. O. Milford, Pa.
12 octombrie 1904

Draga mea Lady Welby,

De la primirea ultimei d-tale scrisori n-a trecut nici o zi în care să nu fi deplîns împrejurările ce m-au împiedicat a-ţi scrie numaidecît scrisoarea pe care intenţionam să ţi-o scriu și să nu-mi fi promis că o voi face curînd. Este însă foarte greu, dacă nu eşti multimilionar, să trăieşti la ţară de partea aceasta a Atlanticului. ⟨...⟩ Desigur, ţi-aş fi putut scrie două vorbe să mă explic, dar îmi spuneam mereu că în curînd voi avea vreme să-ţi scriu așa cum doream să o fac, pînă cînd a trecut atîta timp încît acum nu mai ştiu precis despre ce anume voiam să-ţi scriu. Sper, totuși, că vei fi avut destulă încredere să te fi gîndit că doar o imposibilitate materială m-ar fi putut împiedica să-ţi scriu, căci un om care trăiește la ţară prezintă, în general, mai multă încredere decît un *citadin*.

În primul rînd, voiam să-mi exprim surpriza pe care am avut-o constatînd că respingi denumirea de „raţionalistă" și că, femeie fiind, te declari conservatoare din fire. E adevărat că stăpîna casei este de obicei ministrul de externe (dacă nu cumva este de finanţe şi al justiţiei) și că, asemenea unui diplomat desăvîrșit, ea este prudentă și conservatoare. Dar, după experienţa mea, cînd o femeie adoptă o idee ea i se dedică cu totul. Unele dintre prietenele mele cele mai bune au fost

firi foarte radicale. Nu știu dacă nu cumva recomandarea d-tale de a examina în mod serios schimbarea bazei numerației nu este puțin cam radicală.

8.327 Am vrut însă să-ți scriu despre semne, care, potrivit opiniei d-tale și a mea, prezintă o atît de mare importanță. Cred că ele sînt chiar mai importante pentru mine, căci consider că nu se poate ajunge la gradul cel mai înalt de realitate decît prin semne; adică prin idei precum cele de Adevăr, de Bine și altele. Sună paradoxal dar, după ce îți voi fi expus întreaga mea teorie a semnelor, lucrurile vor părea altfel. Cred că azi îți voi explica liniile generale pe care le urmez în clasificarea semnelor.

8.328 Știi că sînt întru totul de acord cu inventarea de cuvinte noi pentru idei noi. Nu știu dacă studiul pe care îl numesc *Ideoscopie* poate fi numit o idee nouă, dar cuvîntul *fenomenologie* este folosit într-un sens diferit. *Ideoscopia* constă din descrierea și clasificarea ideilor ce aparțin experienței comune sau care apar în mod firesc în legătură cu viața obișnuită, fără a ține seama de validitatea sau nonvaliditatea lor și nici de psihologia lor. Efectuînd acest studiu, am ajuns cu mult timp în urmă (1867), dar numai după trei sau patru ani de cercetare, să împart toate ideile în trei clase: a Primeității, a Secundității și a Treității. Genul acesta de noțiuni îmi displace, așa cum nu poate să nu displacă oricui, și ani de-a rîndul m-am străduit să-l evit și să-l resping; el m-a subjugat însă total de multă vreme. Oricît de neplăcut ar fi să atribui o atare semnificație numerelor, și mai ales unei triade, este pe cît de neplăcut, pe atît de adevărat. Ideile de Primeitate, Secunditate și Treitate sînt destul de simple. Dînd „ființei“ cel mai larg sens posibil, pentru a include atît ideile cît și lucrurile, iar cînd e vorba de idei, atît pe cele care ne imaginăm că le avem, cît și cele

pe care într-adevăr le avem, aş defini Primeitatea, Secunditatea şi Treitatea astfel:

Primeitatea este modul de a fi a ceea ce este aşa cum este, în mod pozitiv şi fără referire la nimic altceva.

Secunditatea este modul de a fi a ceea ce este aşa cum este în raport cu un secund, dar fără referire la vreun terţ.

Treitatea este modul de a fi a ceea ce este aşa cum este prin faptul că pune în relaţie reciprocă un secund şi un terţ.

Numesc aceste trei idei categorii cenopitagoreice.

8.329 Ideile tipice ale Primeităţii sînt calităţi ale simţirii, sau simple aparenţe. Stacojiul veşmintelor voastre regale, calitatea însăşi, independent de faptul că ea este percepută sau păstrată în memorie, este un exemplu în acest sens; ceea ce nu înseamnă că trebuie să îţi imaginezi că *nu* o percepi sau nu ţi-o aminteşti, ci că trebuie să laşi la o parte ceea ce i se poate ataşa atunci cînd o percepi sau ţi-o aminteşti, dar care nu aparţine acestei calităţi. De exemplu, atunci cînd ţi-o aminteşti, ideea pe care ţi-o faci despre ea se spune că este *neclară,* iar cînd este în faţa ochilor tăi, ideea este *vie.* Neclaritatea sau vivacitatea nu aparţin însă ideii tale despre calitate. Desigur, ele *i-ar putea* aparţine dacă ar fi considerate doar un simţămînt; cînd te gîndeşti însă la vivacitate nu o consideri din acest punct de vedere. Te gîndeşti la ea ca la o modificare de un anumit grad a conştiinţei tale. Nu te gîndeşti la calitatea de roşu ca la ceva ce îţi aparţine sau la ceva ce este ataşat veşmintelor, ci ca la o simplă posibilitate pozitivă, fără legătură cu altceva. Dacă întrebi un mineralog ce este duritatea, el îţi va spune că este ceea ce se atribuie unui corp care nu poate fi zgîriat cu un cuţit. O persoană simplă, însă, se va gîndi la duritate ca la o simplă posibilitate pozitivă a cărei *realizare* face ca un corp să

fie precum cremenea. Această idee a durității este o idee de Primeitate. Impresia totală neanalizată produsă de orice multiplicitate gîndită nu ca fapt real, ci doar ca o calitate, ca simplă posibilitate pozitivă de apariție este o idee de Primeitate. Remarcați naivitatea ⟨*naïveté*⟩ Primeității. Categoriile cenopitagoreice sînt, fără îndoială, o nouă încercare de a caracteriza ceea ce Hegel a încercat să caracterizeze prin cele trei stadii ale gîndirii. Ele corespund, de asemenea, celor trei categorii ale fiecăreia din cele patru triade ale tablei lui Kant. Dar faptul că aceste încercări diferite au fost independente una de cealaltă (asemănarea acestor Categorii cu stadiile lui Hegel nu am remarcat-o decît după mulți ani de la întocmirea acestei liste, datorită antipatiei mele pentru Hegel) nu face decît să demonstreze că există într-adevăr trei asemenea elemente. Ideea clipei prezente, pe care, indiferent dacă există sau nu, o gîndim în mod normal ca pe un punct în timp în care nu poate avea loc nici un gînd și nu poate fi separat nici un detaliu, este o idee de Primeitate.

8.330 Tipul unei idei de Secunditate este experiența efortului disociat de ideea unui scop care urmează a fi atins. Se poate spune că nu există o asemenea experiență, că, atîta timp cît efortul este conștient, se are întotdeauna în vedere un scop. Ne putem îndoi însă de aceasta, pentru că într-un efort susținut pierdem repede din vedere scopul. Mă abțin totuși să discut probleme de psihologie, care nu au nimic de-a face cu ideoscopia. Existența cuvîntului *efort* este o dovadă suficientă că oamenii cred că au o asemenea idee, și aceasta este destul. Experiența efortului nu poate exista fără experiența opoziției. Efortul nu este efort decît în virtutea faptului că întîlnește o opoziție ; aici nu intervine un al treilea element. Observă că vorbesc de *experiența*, și nu de *simțirea* efor-

tului. Imaginează-ţi că eşti singură, în nacela unui balon, mult deasupra pămîntului, şi te bucuri de calmul şi de liniştea absolută. Deodată, şuieratul pătrunzător al unei maşini cu aburi te tulbură; el persistă o bună bucată de vreme. Impresia de linişte a fost o idee de Primeitate, o calitate a simţirii. Fluieratul pătrunzător nu îngăduie să gîndeşti sau să faci altceva decît să suferi. Şi acest lucru este de asemenea foarte simplu. O altă Primeitate. Destrămarea liniştii prin zgomot a fost însă o experienţă. În inerţia sa, persoana se identifică pe sine cu starea de simţire precedentă, iar noua simţire ce apare în ciuda sa este non-ego-ul. Ea are atunci o conştiinţa cu două feţe: cea a unui ego şi cea a unui non-ego. Această conştiinţă a acţiunii unei noi simţiri în distrugerea simţirii anterioare este ceea ce numesc eu o *experienţă*. Experienţa este, în general, ceea ce cursul vieţii m-a *obligat* să gîndesc. Secunditatea este fie *autentică*, fie *degenerată*. Există multe grade de autenticitate. În general vorbind, secunditatea autentică constă din acţiunea unui lucru asupra altuia, din acţiunea brută. Spun brută pentru că, în măsura în care intervine ideea unei *legi* sau *raţiuni*, intervine şi ideea Treităţii. Cînd o piatră cade pe pămînt, nu legea gravitaţiei acţionează să o facă să cadă. Legea gravitaţiei este judecătorul, care poate pronunţa legea la nesfîrşit, dar pînă ce braţul puternic al legii, şeriful brutal, nu pune în aplicare legea, aceasta nu are nici un efect. Este adevărat că judecătorul poate numi un şerif, dacă este nevoie; trebuie însă să aibă pe cine. Căderea propriu-zisă a pietrei este doar o problemă a pietrei şi a pămîntului, în momentul respectiv. Acesta este un caz de *reacţie*. Aşa cum este şi *existenţa*, care este modul de a fi a ceea ce reacţionează cu alte lucruri. Există însă şi acţiune fără reacţie. *Astfel este acţiunea antecedentului asupra consecventului*. Este greu de spus dacă

ideea acestei determinări unilaterale este o idee pură de secunditate sau dacă ea implică treitatea. In prezent, primul punct de vedere mi se pare corect. Presupun că atunci cînd Kant a făcut din Timp o formă doar a simțului intern el a fost influențat de considerații precum următoarele: Relația dintre antecedent și consecvent constă în aceea că antecedentul este determinat și fixat în raport cu consecventul, iar consecventul este nedeterminat în raport cu antecedentul. Nedeterminarea aparține însă numai ideilor; existentul este determinat în toate privințele; și tocmai în aceasta constă legea cauzalității. Ca urmare, relația de timp nu privește decît ideile. Se poate susține de asemenea că, potrivit legii conservării energiei, nu există nimic în universul fizic care să corespundă ideii noastre că antecedentul determină consecventul în vreun fel în care consecventul nu determină antecedentul. Căci, conform acestei legi, tot ceea ce se întîmplă în universul fizic constă din schimbul cantității exacte de *vis viva* $^1/_2$ m $(ds/dt)^2$ cerută pentru cantitatea corespunzătoare de deplasare. Or, pătratul unei cantități negative fiind pozitiv, rezultă că dacă toate vitezele ar fi inversate în orice moment, totul ar continua exact în același fel, doar timpul ar merge, ca să zicem așa, înapoi. Tot ce s-a întîmplat s-ar întîmpla din nou în ordine inversă. Acestea îmi par argumente puternice pentru a dovedi că în fapt cauzalitatea temporală (un lucru foarte diferit de acțiunea dinamică fizică) este o acțiune asupra ideilor și nu asupra lucrurilor existente. Dar, din moment ce ideea noastră despre trecut este tocmai ideea despre ceea ce este absolut determinat, fixat, *fait accompli* și mort, în opoziție cu viitorul care este viu, plastic și determinabil, mi se pare că ideea de acțiune unilaterală, în măsura în care ea privește existența determinatului, este o idee pură de

Secunditate; și eu cred că unele din marile erori ale metafizicii se datoresc faptului că viitorul a fost considerat ca ceva ce va deveni trecut. Nu pot admite că ideea de viitor poate fi astfel tradusă în ideile Secundale privind trecutul. A spune că un anumit eveniment dat nu se va întîmpla niciodată înseamnă a nega faptul că există o dată la care întîmplarea sa va aparține trecutului; aceasta nu echivalează însă cu a afirma ceva despre un trecut cu referire la o dată oarecare determinabilă în mod precis. Cînd trecem de la ideea unui eveniment la enunțul că el nu se va întîmpla niciodată sau se va întîmpla și se va repeta la nesfîrșit, sau cînd introducem într-un fel oarecare ideea de repetiție fără de sfîrșit, voi spune că ideea este *melonizată* (μελλων pe punctul de a fi, de a se face sau de a suferi). Cînd concep un fapt ca acționînd fără însă ca asupra lui să se poată acționa, voi spune că el este *parelélythose* (παραληλυθώς, trecut), iar modul de a fi care constă dintr-o acțiune de acest fel îl voi numi *paralelythosine* (ine= εἶναι existență). O consider pe cea dintîi ca fiind o idee de Treitate, iar pe cea din urmă o idee de Secunditate. Consider ideea oricărei relații diadice ce nu implică vreun terț o idee de Secunditate; și nu aș numi-o pe niciuna din acestea complet degenerată, exceptînd relația de identitate. Similaritatea, care este singura identitate posibilă a Primilor, este foarte aproape de aceasta. Am clasificat relațiile diadice în multe feluri; cele mai importante sînt însă prime în raport cu natura Secundului în sine și secunde în raport cu natura primului său. Secundul, sau *Relatul*, este, în sine, fie un *Referat*, dacă el este intrinsec o posibilitate, precum o calitate, fie un *Revelat*, dacă este prin natura sa un Existent. Față de primul său, Secundul este divizibil fie în raport cu primul dinamic, fie în raport cu primul nemijlocit. În ceea ce

privește primul său dinamic, un Secund este determinat fie în virtutea propriei sale naturi intrinseci, fie în virtutea unei relații reale cu acel secund (o acțiune). Secundul său nemijlocit este fie o Calitate, fie un Existent.

8.331 Trec acum la Treitate. Pentru mine, care de patruzeci de ani examinez problema din toate punctele de vedere pe care le-am putut afla, neputința Secundității de a acoperi tot ceea ce se găsește în intelectul nostru este atît de evidentă încît nu văd cum aș putea convinge pe cineva care nu ar fi deja convins de aceasta. Și totuși, constat că un mare număr de gînditori încearcă să construiască un sistem fără să pună vreo treitate în el. Printre ei sînt unii din prietenii mei cei mai buni, care recunosc ei înșiși că îmi sînt îndatorați pentru anumite idei, dar care nu și-au însușit niciodată lecția cea mai importantă. Firește, este foarte bine ca Secunditatea să fie investigată în profunzime. Doar în felul acesta se poate pune în evidență caracterul indispensabil și ireductibil al treității, deși pentru cel care este dotat pentru a o înțelege este suficient să se spună că nu se poate obține o ramificație a unei linii punînd o linie în prelungirea alteia. Prietenul meu Schröder s-a îndrăgostit de algebra mea a relațiilor diadice. Cele cîteva pagini pe care le-am acordat acesteia în Nota B din „Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University" au fost pe măsura importanței sale. Cartea lui este profundă, dar profunzimea ei nu face decît să scoată și mai mult în evidență că Secunditatea nu poate îngloba Treitatea. (El evită cu grijă să spună că acest lucru este posibil, dar merge pînă acolo încît spune că Secunditatea este mai importantă. Ceea ce este adevărat, dacă ținem cont că Treitatea nu poate fi înțeleasă fără Secunditate. Cît privește însă aplicarea ei, ea este atît de vădit inferioară Treității încît sub

acest aspect ea se află într-o cu totul altă lume.) Chiar și în cea mai degenerată formă de Treitate, și Treitatea are două grade de degenerare, se poate discerne ceva ce nu este simplă secunditate. Dacă luăm indiferent ce relație triadică obișnuită, vom găsi în ea întotdeauna un element *mental*. Acțiunea brută este secunditate, orice mentalitate implică treitate. Analizați, de exemplu, relația implicată în „A dă B lui C". Ce înseamnă a da? Nu este vorba de faptul că A îl îndepărtează pe B și că apoi C îl ia pe B. Nu este necesar să aibă loc un transfer material. Este suficient ca A să-l facă pe C posesor potrivit *Legii*. Trebuie să existe o anumită lege înainte de a putea exista orice fel de donație — fie chiar și legea celui mai puternic. Să presupunem însă acum că a da *a constat* pur și simplu în abandonarea de către A a lui B pe care apoi îl culege C. Aceasta ar fi o formă degenerată a Treității în care treitatea este atașată din exterior. Nu există nici o treitate în „A îl îndepărtează pe B". Nu există nici o treitate în „C îl ia pe B". Dar dacă se spune că aceste două acte constituie o singură operație în virtutea identității lui B, se transcende faptul brut simplu și se introduce un element mental. Cît privește algebra relațiilor diadice elaborată de mine, Russell, în cartea sa, a cărei superficialitate mă dezgustă, face niște observații prostești asupra „adunării relative" etc., care sînt simple nonsensuri. El spune, sau Whitehead spune, că rareori se simte nevoia ei. Nu este *niciodată* nevoie de ea dacă se introduce același mod de conexiune într-o altă manieră. Ea este parte a unui sistem care nu introduce acest mod de conexiune în nici un alt fel. În acest sistem ea este indispensabilă. Dar să-i lăsăm pe Russell și Whitehead să-și poarte singuri de grijă. Critica pe care o adresez acestei algebre a relațiilor diadice, de care nu sînt deloc încîntat, deși consider că este un lucru

destul de bun, este că ea întrebuinţează tocmai acele relaţii triadice pe care nu le recunoaşte. Căci orice combinaţie de relative pentru a face o nouă relativă este o relaţie triadică, ireductibilă la relaţiile diadice. *Inadecvarea* ei apare în alte feluri, dar în acest fel ea este în conflict cu ea însăşi, dacă *este considerată,* aşa cum eu n-am considerat-o niciodată, *suficientă pentru exprimarea tuturor relaţiilor*. Algebra universală a relaţiilor elaborată de mine, cu indicii subiacenţi Σ şi Π, poate fi extinsă astfel încît să cuprindă orice, şi la fel se întîmplă, ba chiar mai bine, deşi nu se apropie de perfecţiunea ideală, cu sistemul meu al grafurilor existenţiale.

8.332 Nu m-am aplecat îndeajuns asupra studiului formelor degenerate ale Treităţii, deşi cred că pot discerne între acestea două grade distincte de degenerare. În forma sa autentică. Treitatea este relaţia triadică ce există între un semn, obiectul său şi gîndul interpretant, el însuşi un semn, considerat a constitui modul de a fi al unui semn. Un semn mediază între semnul *interpretant* şi obiectul său. Dacă luăm semnul în sensul său cel mai larg, interpretantul său nu este în mod necesar un semn. Orice concept este, desigur, un semn. Occam, Hobbes şi Leibniz au spus-o îndeajuns. Un semn poate fi luat, însă, într-un sens atît de larg încît interpretantul său să nu fie un gînd, ci o acţiune sau o experienţă, sau putem chiar extinde într-atît semnificaţia unui semn încît interpretantul său să fie o simplă calitate a simţirii. Un *Terţ* este ceva ce pune în relaţie un Prim cu un Secund. Semnul este un fel de Terţ. Cum să-l caracterizăm ? Să spunem că un Semn pune un Secund, Obiectul său, în relaţie *cognitivă* cu un Terţ ? Că un Semn pune un Secund în aceeaşi relaţie cu un Prim în care el însuşi se află cu acel Prim ? Dacă insistăm asupra *conştiinţei,* trebuie să spunem ce înţelegem

prin conştiinţa unui obiect. Să spunem că înţelegem simţire? Să spunem că înţelegem asociaţie sau Obişnuinţă? Acestea sînt, în aparenţă, distincţii psihologice, pe care ţin să le evit. Care este diferenţa esenţială între un semn ce este comunicat unei minţi şi unul ce nu este astfel comunicat? Dacă problema ar fi doar ce înţelegem *cu adevărat* printr-un semn, ea ar putea fi uşor rezolvată. Dar problema nu este aceasta. Sîntem în situaţia unui zoolog care doreşte să ştie care ar trebui să fie semnificaţia cuvîntului „peşte" pentru a face din peşti una din marile clase de vertebrate. Mi se pare că funcţia esenţială a unui semn este aceea de a face eficiente relaţiile ineficiente — nu a le pune în mişcare ci a stabili o deprindere sau o regulă generală în virtutea cărora aceste relaţii vor acţiona cînd va trebui. Potrivit teoriei fizice, nu se întîmplă niciodată nimic afară de vitezele rectilinii continue şi acceleraţiile care însoţesc diferitele poziţii relative ale particulelor. Toate celelalte relaţii, din care un foarte mare număr ne sînt cunoscute, sînt ineficiente. Cunoaşterea le face într-un fel eficiente; şi un semn este ceva prin a cărui cunoaştere cunoaştem ceva în plus. Cu excepţia cunoaşterii, în clipa prezentă, a conţinuturilor conştiinţei în acea clipă (cunoaştere a cărei existenţă poate fi pusă la îndoială) întreaga noastră gîndire şi cunoaştere se realizează prin semne. Un semn este, prin urmare, un obiect aflat în relaţie cu obiectul său, pe de o parte, şi cu un interpretant, pe de alta, astfel încît să pună interpretantul într-o relaţie cu acest obiect corespunzătoare propriei lui relaţii cu obiectul. Aş putea spune „asemănătoare propriei relaţii", deoarece o corespondenţă constă într-o similitudine, dar ideea de corespondenţă este, poate, mai exactă.

8.333 Sînt gata să-mi expun diviziunea semnelor de îndată ce voi fi subliniat că un

semn are două obiecte : obiectul său, așa cum este el reprezentat, și obiectul său în sine. El are, de asemenea, trei interpretanți : interpretantul său așa cum este reprezentat sau dorit a fi înțeles, interpretantul său așa cum este el produs, și interpretantul său în sine. Or, semnele pot fi împărțite după natura lor materială proprie, după relațiile lor cu obiectele lor și după relațiile lor cu interpretanții lor.

8.334 Un semn este în sine fie o aparență, și atunci îl numesc *qualisemn*, fie un obiect sau eveniment individual, și atunci îl numesc *sinsemn* (silaba *sin* fiind prima silabă a lui *sem*el, *sim*ul, *sin*gular etc.), fie de natura unui tip general, în care caz îl numesc *legisemn*. Dat fiind că folosim termenul „cuvînt" în cele mai multe cazuri, cînd spunem că „the" este un „cuvînt" și „an" este un al doilea „cuvînt", un „cuvînt" este un legisemn. Cînd spunem însă despre o pagină dintr-o carte că are 250 de „cuvinte", din care douăzeci sînt „the", un „cuvînt" este un sinsemn. Un sinsemn care întruchipează astfel un legisemn îl numesc o „replică" a legisemnului. Diferența dintre un legisemn și un qualisemn, care, nici unul nici celălalt, nu sînt lucruri individuale, este aceea că un legisemn are o identitate bine determinată, deși admite de obicei o mare varietate de aparențe. Astfel, &, *și* și sunetul corespunzător formează toate un singur cuvînt. Qualisemnul, dimpotrivă, nu are nici o identitate. El este simpla calitate a unei aparențe și nu este exact același atunci cînd apare a doua oară. În loc de identitate, el are o *mare similitudine* și nu se poate deosebi mult fără a fi considerat un cu totul alt qualisemn.

8.335 Din unghiul relațiilor pe care le întrețin cu obiectele lor dinamice, împart semnele în Iconi, Indici și Simboluri (diviziune pe care am propus-o în 1867). Definesc Iconul ca fiind un semn care este determinat de

obiectul său dinamic în virtutea naturii sale interne proprii. Așa este orice qualisemn, bunăoară o viziune sau sentimentul stîrnit de o bucată muzicală considerată a reprezenta exact intenția compozitorului. Așa poate fi un sinsemn, bunăoară o diagramă individuală; să zicem, o curbă a distribuției erorilor. Definesc Indicele ca fiind un semn determinat de obiectul său Dinamic în virtutea relației reale pe care o întreține cu el. Așa este un Nume Propriu (un legisemn); Așa este apariția unui simptom al unei boli. (Simptomul însuși este un legisemn, un tip general cu caracter determinat. Apariția lui într-un caz particular este un sinsemn.) Definesc Simbolul ca fiind un semn care este determinat de obiectul său dinamic doar în sensul că el va fi astfel interpretat. El depinde deci fie de o convenție, o deprindere sau o dispoziție naturală a interpretantului său, fie de cîmpul interpretantului său (cîmp a cărui determinație este interpretantul). Orice simbol este în mod necesar un legisemn, căci este inexactă denumirea de simbol dată replicii unui legisemn.

8.336 În funcție de obiectul său nemijlocit, un semn poate fi semnul unei calități, al unui existent sau al unei legi.

8.337 În raport cu relația pe care o are cu interpretantul său semnificat, un semn este o Remă, un Dicent sau un Raționament. Aceasta corespunde vechii treimi Termen, Propoziție și Raționament, modificată astfel încît să fie aplicabilă semnelor în general. Un *Termen* este pur și simplu un nume de clasă sau nume propriu. Eu nu consider substantivul comun o parte de vorbire esențialmente necesară. De fapt, dezvoltarea lui ca parte distinctă de vorbire nici nu s-a realizat complet decît în limbile indoeuropene și în bască — posibil și în alte limbi puțin cunoscute. În limbile semitice el este, formal, de natură verbală în general și, de obicei, este așa și în

conținut. După cîte știu, la fel se întîmplă în cele mai multe limbi. În algebra mea universală a logicii nu există substantive comune. O remă este orice semn care nu este nici adevărat, nici fals, cum este aproape orice cuvînt luat izolat, cu excepția lui „da“ și „nu“, care sînt aproape specifice limbilor moderne. O *propoziție*, așa cum folosesc eu acest termen, este un simbol dicent. Un dicent nu este o aserțiune, ci este un semn *capabil* de a fi asertat. O aserțiune este însă un dicent. Potrivit punctului meu de vedere actual (poate că în viitor voi vedea mai clar) actul de asertare nu este un simplu act de semnificare. El este expresia faptului că ne supunem pedepselor ce se abat asupra unui mincinos dacă propoziția asertată nu este adevărată. Un act de judecată este autorecunoașterea unei convingeri ; și o convingere constă din acceptarea deliberată a unei propoziții ca bază de conduită. Cred însă că această poziție este discutabilă. Este pur și simplu o chestiune de a ști care concepție oferă punctul de vedere cel mai simplu asupra naturii propoziției. Susținînd, așadar, că un Dicent nu asertează, susțin în mod firesc că un Raționament nu trebuie neapărat să fie în fapt propus sau impus. De aceea, definesc raționamentul ca fiind un semn care este reprezentat în interpretantul său semnificat nu ca un Semn al acestui interpretant (concluzia) (căci aceasta ar însemna să-l propunem sau să-l impunem), ci *ca și cum* ar fi un Semn al Interpretantului sau poate ca și cum ar fi un Semn al stării universului la care se referă el, în care premisele sînt considerate admise. Definesc dicentul ca fiind un semn reprezentat în interpretantul său semnificativ *ca și cum ar întreține* o Relație Reală cu Obiectul său (sau întreținînd-o, dacă este asertat). Rema este definită ca un semn care este reprezentat în interpretantul său semnificat *ca și cum*

ar fi un caracter sau o marcă (sau ca fiind astfel).

8.338 Potrivit punctului meu de vedere actual, un semn poate face apel la interpretantul său dinamic în trei feluri :

1. Un raţionament nu poate fi *propus* interpretantului său decît ca ceva al cărui caracter raţional va fi recunoscut.
2. Un raţionament sau dicent poate fi *impus* interpretantului.
3. Un raţionament sau dicent poate să fie prezentat interpretantului spre *contemplare* ; o remă poate fi prezentată numai în felul acesta.

8.339 În sfîrşit, în funcţie de relaţia lor cu interpretantul nemijlocit, aş împărţi semnele în trei clase după cum urmează :

1. Cele care sînt interpretabile în gînduri sau alte semne de acelaşi fel în serii infinite.
2. Cele care sînt interpretabile în experienţe reale.
3. Cele care sînt interpretabile în calităţi de simţire sau aparenţe.

8.340 În sfîrşit, în cazul în care consideri (aşa cum consider şi eu) că toate acestea conţin mult adevăr valoros, aş fi încîntat dacă ai dori să anexezi cele mai de sus la ediţia următoare a cărţii d-tale, eliminînd, desigur, remarcile personale dezagreabile *mai ales dacă sînt însoţite de una sau mai multe critici detaliate* (succesive sau nu), căci nu am nici o îndoială că există în acest studiu mai multă sau mai puţină eroare ⟨...⟩

P. O. Milford, Pa.
14 decembrie, 1908

Draga mea Lady Welby,

⟨...⟩

Mă întrebi dacă atunci cînd vorbesc de „dovezi“ în legătură cu religia înţeleg „teste“ experimentale sau „dovezi“ logice. Dat fiind că problema adevărului religiei se referă la ceea ce *este* adevărat şi nu la ceea ce *ar fi* adevărat în condiţiile unei ipoteze arbitrare, de felul celor din matematica pură, singura dovadă logică posibilă este testarea. De exemplu, cînd se pune întrebarea dacă diamantul Koh-i-Noor, fiind aruncat în sus în vid, va descrie o parabolă cu o axă verticală, a răspunde că el este un corp care are greutate şi că orice corp care are greutate se deplasează în felul acesta în vid nu este o dovadă, căci problema este tocmai de a şti dacă el are sau nu greutate, mai precis, dacă are *aceeaşi* greutate la orice înălţime şi în orice moment, ceea ce nu se poate afla decît prin testare, iar pentru aceasta este suficient să-l privim. Pentru că se ştie deja, în fapt, că tot ceea ce este vizibil, cu excepţia unei imagini optice sau iluzii, are greutate. Dacă pentru a dovedi o propoziţie experimentală dată se cere un amestec de testare şi raţionare matematică, aceasta din urmă nu contează deloc în caracterizarea dovezii, din moment ce raţionarea matematică este înţeleasă ca ingredient necesar al oricărei testări. Refuz, însă, cu hotărîre să fac din demonstraţia matematică singura „dovadă logică“. Dimpotrivă, susţin că „testarea“ este singura dovadă logică în orice chestiune referitoare la obiectele Reale. Demonstraţia matematică nu demonstrează decît că o ipoteză arbitrară implică alta ; o asemenea raţionare nu se poate raporta la fapte reale decît prin aceea că, aflînd prin experienţă că o ipoteză arbitrară este apro-

ximativ realizată, noi prezumăm că vor fi realizate aproximativ și consecințele ei matematice. Această prezumție nu este însă dovedită pînă cînd nu este testată prin experiență.

Mă întrebi dacă, atunci cînd am spus că intelectul se caracterizează prin „capacitatea lui activă de a stabili relații între obiecte“ am extins afirmația *și* la stabilirea de relații între idei și acte. Pentru a răspunde trebuie să explic că, potrivit notei mele asupra Eticii terminologiei, pe care trebuie că ți-am trimis-o, dar din care îți voi trimite acum un alt exemplar, folosesc termenul de „obiect“ în sensul în care *objectum* a fost substantivat prima dată la începutul secolului al treisprezecelea ; și cînd folosesc cuvîntul fără a adăuga „despre“ ce vorbesc referitor la obiect, înțeleg tot ce i se prezintă gîndirii sau intelectului în sensul obișnuit. Stout și Baldwin folosesc termenul în același sens, deși nu pe baza aceluiași principiu. Voi adăuga, din moment ce am ajuns aici, că nu pun în opoziție Subiectul și Obiectul și, cu atît mai mult, nu vorbesc despre „subiectiv și obiectiv“ în vreunul din diferitele sensuri germane, care consider că au condus la multă filosofie proastă, ci folosesc „subiect“ ca pe un corelativ al „predicatului“ și nu vorbesc de „subiecte“ decît la acele semne care au o parte ce indică separat care este obiectul semnului. Subiectul unui asemenea semn este genul de obiect al semnului care este astfel indicat separat, sau ar fi dacă semnul ar fi rostit mai detaliat. (Prin „rostit“ înțeleg enunțat în vorbire, pe hîrtie sau în alt fel). Bineînțeles că am răspuns deja la întrebarea dumitale, cel puțin în ceea ce privește ideile ; nu este clar pentru mine ce înțelegi prin stabilirea de relații între *acte,* ca deosebite de ideile actelor. Voi continua însă prin a-ți spune ceva mai mult despre subiecte, din moment ce studiul significilor trebuie să implice, mă gîndesc, o bună

doză de analiză logică subtilă, adică de definiţie. Or, ceea ce spun eu cu privire la subiecte este cu deosebire relevant pentru doctrina analizei logice. Subiectul unei propoziţii simbolice pure, adică al uneia care nu implică nici o diagramă, ci doar semne convenţionale, precum cuvintele, s-ar putea defini drept lucrul despre care este necesar să avem o cunoştinţă colaterală prealabilă pentru a fi în stare să interpretăm (să înțelegem) propoziţia. Astfel, enunţul „Cain l-a ucis pe Abel" nu poate fi înţeles în întregime de o persoană care nu are cunoştinţe despre Cain şi Abel decît cea pe care o furnizează propoziţia însăşi. Evident, Abel este subiect în aceeaşi măsură ca și Cain. Mai mult încă, enunţul nu poate fi înțeles de o persoană care nu are cunoştinţă colaterală prealabilă despre actul uciderii. Așadar, Cain și Abel și relația de ucidere sînt subiectele acestei propoziţii. Desigur, ar fi necesar un Icon pentru a explica relaţia respectivă dintre Cain şi Abel, în măsura în care această relaţie este *imaginabilă* ⟨*imaginable*⟩ sau de imaginat ⟨*imageable*⟩. Pentru a furniza cunoştinţa necesară despre un lucru individual ar fi nevoie de un Index. Pentru a exprima ideea pricinuirii morţii în general, potrivit acţiunii unei legi generale, ar fi necesar un semn general, adică un *Simbol*. Căci simbolurile se bazează fie pe deprinderi, care sînt, desigur, generale, fie pe convenţii sau înţelegeri, care sînt de asemenea generale. Compulsia *brută*, pot să remarc aici, se deosebeşte de necesitatea ⟨*necessitation*⟩ raţională bazată pe lege, prin aceea că putem dobîndi despre ea o idee — un sens — dintr-un singur caz, fără să ne raportăm la o lege. O lege a naturii care, insist, este o realitate și nu (așa cum încearcă Karl Pearson să arate) o creaţie a minţilor noastre, un *ens rationis*, îmi place să o compar cu o normă juridică, dat fiind că aceasta nu exercită nici o constrîngere prin ea

însăși, ci doar prin faptul că oamenii o *vor respecta*. Judecătorul care pronunță o sentință împotriva unui criminal aplică legea la un caz individual, dar sentința sa nu exercită o forță mai mare *per se* decît legea generală. Efectul sentinței este însă acela de a aduce executarea în cîmpul de acțiune al șerifului, ai cărui mușchi brutali — sau cei ai portărelului sau călăului din subordinea sa — sînt cei care exercită constrîngerea reală. Iconul reprezintă deci genul de lucru care poate apărea și uneori chiar apare; Indexul trimite la însuși lucrul sau evenimentul întîlnit — și înțeleg prin *Ocurență* un astfel de lucru singular sau stare de lucruri singulară; și, în sfîrșit, Simbolul reprezintă ceea ce se poate observa în anumite condiții generale și este esențialmente general. Cînd am analizat o propoziție astfel încît să punem în subiect tot ceea ce se poate desprinde de predicat, tot ceea ce-i mai rămîne predicatului să reprezinte este forma de legătură între diferite subiecte așa cum este exprimată în *forma* propozițională. Vei înțelege mai bine ceea ce vreau să spun prin „tot ceea ce se poate desprinde de predicat“ dînd ca exemplu ceva ce nu se poate desprinde atît de ușor. „Cain îl ucide pe Abel“. Aici predicatul apare ca „—ucide—“. Putem însă desprinde pe „a ucide“ de predicat, acesta devenind atunci „—se află în relația — cu —“. Să presupunem că încercăm să desprindem mai mult de predicat și să-i dăm forma „— exercită funcția de relată a relației — cu —“ iar apoi, erijînd „funcția de relată cu relația“ într-un nou subiect, să lăsăm ca predicat „— exercită — în privința lui — cu —“. Dar acest „exercită“ exprimă „exercită funcția“. Mai mult, el „exercită funcția de relată“, astfel încît constatăm că, deși îl putem erija într-un subiect separat, el rămîne totuși în predicat. Exprimînd aceasta într-o altă formă, a spune că „A este în relația R cu B“ înseamnă a spune

că A este într-o anumită relație cu R. Să separăm atunci componentele în felul următor: „A este în relația R[1] (unde R[1] este relația unei relate cu relația a cărei relată este) cu R în raport cu B". Dar despre A se spune aici că este într-o anumită relație cu relația R[1]. Astfel încît putem exprima același fapt spunînd: „A este în relația R[1] cu relația R[1] cu relația R în raport cu B" și așa mai departe *ad infinitum*. Un predicat ce poate fi analizat astfel în părți care sînt toate omogene cu întregul îl numesc *predicat continuu*. El este foarte important în analiza logică deoarece un predicat continuu, evident, nu poate fi un *compus* decît din predicate continue și astfel, atunci cînd am dus analiza pînă în punctul unde am rămas doar cu un predicat continuu, am ajuns cu aceasta pînă la elementele sale ultime. Nu voi lungi această scrisoare cu exemple ușor de găsit cu privire la marea utilitate a acestei reguli, ci voi trece la următorul punct al scrisorii d-tale.

Prin *convingere* înțeleg pur și simplu a considera adevărat — a considera în mod real, veritabil, practic adevărat —, indiferent dacă ceea ce se consideră adevărat este teoria atomică, faptul că astăzi este luni, că această cerneală este foarte neagră sau orice dorești. Spui, pe bună dreptate, că o Convingere poate fi greșită. Da, certitudinea cea mai la îndemînă este, de exemplu, că această hîrtie este albă sau albicioasă — sau *apare* în felul acesta. Cu toate acestea, este ușor de dovedit că această convingere poate fi eronată. Pentru că judecata nu se poate raporta niciodată la aparența din momentul judecății, deoarece subiectul oricărei judecăți a trebuit să fie cunoscut prin cunoaștere *colaterală*. Nu poate exista o judecată a judecății înseși. Vechile *Insolubilia*, precum „Această propoziție este falsă" sînt astfel de exemple. Dacă ea este falsă, dat fiind că aceasta este tot ce asertează, ea trebuie să fie adevărată; și dacă

este adevarată, dat fiind că neagă aceasta, ea trebuie să fie falsă. O convingere care nu ar putea să fie falsă ar fi o convingere infailibilă și Infailibilitatea este un Atribut al Divinității. Fructul pomului cunoașterii, despre care Satana le-a spus lui Adam și Evei că avea să-i facă egalii lui Dumnezeu, a fost tocmai doctrina potrivit căreia există un anumit fel de convingere Infailibilă. Și poate că este adevărat; pentru că după ce această doctrină a devenit și mai blasfematoare prin teza că felul de convingere care trebuia să fie Infailibilă era convingerea cu privire la Dumnezeu, subiectul cel mai insondabil cu putință, ea a devenit mijlocul de corupere a creștinătății, corupție ce avea să meargă pînă la a confunda religia Iubirii cu *Odium theologicum.*

23 decembrie, 1908

Dragă Lady Welby, săptămîna trecută mi-am cheltuit tot timpul și energia cu ceea ce noi yancheii (adică descendenții celor veniți în Massachusetts înainte de 1645 — am uitat data exactă) numim „chores". Cuvîntul cred că s-a pierdut în engleza standard. El înseamnă treburile mărunte, de fiecare zi, din gospodărie, mai ales o gospodărie primitivă: tăiatul lemnelor, adusul apei și altele de felul acesta.

Revin acum la exprimarea ororii mele față de doctrina potrivit căreia ar exista propoziții infailibile adevărate. Dacă adevărul nu este recunoscut ceva *public* — ceva de care *orice* persoană ar ajunge să fie convinsă dacă și-ar duce investigația destul de departe, căutarea sinceră a convingerii imuabile —, nimic nu ne va împiedica pe fiecare din noi să adoptăm o convingere proprie, cu totul futilă, de care toți ceilalți se vor îndoi. Fiecare dintre noi se va considera un mic profet; adică un mic

„excentric", o victimă neghioabă a propriei mărginiri.

Dacă însă Adevărul este ceva public, el nu poate însemna atunci decît opinia pe care orice om, orice ființă rațională, oricît de plină de prejudecăți ar putea fi ea la început, ar ajunge să o accepte în cele din urmă ca bază a conduitei sale dacă și-ar duce investigația destul de departe. Căci Adevărul are acea natură constrîngătoare pe care Pope a exprimat-o atît de bine :

Eternitatea lui Dumnezeu îi aparține lui

Vei spune, însă, că sînt pe cale să erijez această propoziție însăși într-un adevăr infailibil. Nicidecum ; este o simplă definiție. Eu nu spun însă că este în mod infailibil adevărat că există o convingere la care o persoană ar ajunge dacă ar fi să-și ducă investigațiile destul de departe. Spun doar că aceasta numesc eu Adevăr. Nu pot să știu în mod infailibil că Adevărul *există.*

Spui că există o anumită „Credință" ⟨*Faith*⟩ al cărei obiect este absolut „cert". Fii atît de bună să-mi spui ce înțelegi prin „cert". Înseamnă oare ceva mai mult decît că personal te-ai hotărît cu obstinație să susții această propoziție, *ruat caelum ?* Aceasta îmi amintește de o anecdotă ce mi-a povestit-o în 1859 un negru din Sud. „Știți, d-le, îmi spune el, că generalu' Washington și generalu' Jackson erau mari prieteni (în realitate, ultimul a fost opozantul ireconciliabil al primului, dar nu a devenit o figură în politica națională pînă cînd Washington nu s-a retras din viața publică). Ei bine, într-o zi generalu' Washington îi zice generalului Jackson : — Generale, ce înălțime crezi că are calul meu ? — Nu știu, generale, zice generalu' Jackson, ce înălțime are ? — Pe onoarea mea, zice generalu'

Washington, are şaisprezece picioare. — Picioare, generale Washington, zice generalu' Jackson, picioare, generale Washington ? Vrei să spui *palme, generale !* — Am zis *picioare*, generale Jackson ? zice generalu' Washington. Vrei să spui că am zis că e înalt de şaisprezece *picioare ?* — Chiar aşa ai spus, generale Washington. — Ei bine, în cazul acesta, generale Jackson, dacă *am spus* picioare, *dacă* am spus picioare, atunci aşa ramîne !" Este „credinţa sublimă" pe care o nutreşti mai „sublimă" decît aceasta ? Aud ?

Să-ţi spun acum semnificaţia pe care *eu*, la rîndul meu, aş atribui-o cuvîntului credinţă ⟨*faith*⟩. In Noul Testament cuvîntul este *pistis* și înseamnă, în sensul lui cel mai propriu, încredere, adică credinţă în ceva, *nu* pentru că există vreo cunoștinţă sau mijloc de a cunoaște obiectul credinţei, ci „credinţă implicită", cum spun catolicii, credinţă în ceva pentru că se crede că un martor care depune mărturie pentru acel ceva nu ar face-o dacă acel ceva nu ar fi adevărat. Este motivul pentru care ultimii scriitori care au folosit elina clasică, precum Platon și Isocrate, și primii care s-au servit de elina comună, precum Aristotel, îl folosesc pentru orice credinţă mijlocită, pentru orice credinţă bazată pe altă credinţă. Altfel spus, acești scriitori aplică *pistis* la o credinţă garantată. Ei îl aplică de asemenea la *garanţia* ⟨*assurance*⟩ oricărei credinţe. Însă cuvîntul englez „faith" ⟨credinţă⟩ nu poate fi folosit în felul acesta fără o forţare gravă și inutilă a uzajului : cred că ceea ce este nevoie să exprime cuvîntul și ceea ce ar putea fi restrîns să exprime fără a contrazice prea mult uzajul este *acea credinţă pe care cel ce crede nu o recunoaște el însuși*, sau, mai degrabă, (din moment ce, la drept vorbind, nu se poate numi credinţă a cuiva ceva la care nu e gata să-și conformeze conduita) fără a presupune la ce anume își conformează conduita. De exemplu. dacă nu

ştiu care este semnificaţia lui *pistis* după Liddell și Scott, dar sînt convins că oricare ar spune ei că ar fi această semnificaţie, ea este cea reală, atunci am *credința* că aceasta și nu alta este semnificaţia cuvîntului. Despre o persoană care spune: „O, nu pot să cred că această viaţă este singura noastră viaţă; pentru că dacă aş crede, aş fi atît de nefericit încît m-aş sinucide imediat", spun că ea nutreşte *credința* că lucrurile nu sînt de nesuportat pentru nimeni, sau în orice caz nu pentru *ea*. Orice om de știință adevărat (adică orice om care aparţine unui grup social ai cărui membri își sacrifică toate mobilurile obişnuite ale vieţii pentru dorinţa lor de a-și conforma convingerile privind un subiect cu judecăţile verificate ale percepţiei și, totodată, cu un raţionament riguros, și care, în consecință, este într-adevăr convins că universul trebuie să fie guvernat de raţiune, sau, cu alte cuvinte, de Dumnezeu — dar care nu recunoaște explicit că el crede în Dumnezeu) are Credinţă în Dumnezeu în sensul în care folosesc eu cuvîntul Credinţă. De exemplu, am cunoscut un om de știinţă care și-a consacrat ultimii ani din viaţă lecturii unor lucrări de teologie în speranţa că va ajunge să creadă în Dumnezeu, dar care n-a putut niciodată să ajungă, cîtuși de puţin, la conştiinţa că ar avea o credinţă cît de mică de acest fel; cu toate acestea, continua cu pasiune să caute să-și realizeze prin acest mijloc foarte nepotrivit dorinţa supremă a inimii sale. După mine, el era un exemplu elocvent de credință în Dumnezeu. Pentru că a fi convins că este posibil să raţionezi asupra fenomenelor înseamnă a fi convins că ele sînt guvernate de raţiune, adică de Dumnezeu. După părerea mea, aceasta este o credință înaltă și sănătoasă. Ne aflăm adesea în situaţii în care sîntem obligaţi să asumăm — adică să acţionăm bazîndu-ne pe ea — o propoziţie pe care ar trebui să o considerăm extrem de îndoielnică. Dar pentru a avea o

coerență viguroasă în conduita noastră trebuie să refuzăm să luăm în considerare îndoielile posibile în chestiunea respectivă. Există o mare diferență între aceasta și a susține că propoziția este certă. A susține că o propoziție este certă înseamnă a împinge vanitatea pînă la a te lăuda că ești în posesia cunoașterii perfecte. Nu mai rămîne loc pentru Credință. Nu este absolut sigur că doi ori doi fac patru. Omenește este sigur că nici o concepție despre divinitate nu poate fi scutită de eroare. Am studiat cîndva cu atenție cele trei volume masive ale dr. Schaff asupra ⟨crezurilor creștinătății⟩, *The Creeds of Christendom,* dar nu am găsit nici unul care să spună un cuvînt despre principiul iubirii, deși acesta pare să fie elementul major al credinței creștine. Încercînd să descopăr motivul acestei omisiuni ciudate, am studiat împrejurările care au determinat formularea fiecărui Simbol. Am descoperit că, doar cu excepția posibilă a ceea ce numim în mod greșit „crezul apostolilor", despre a cărui origine nu avem date exacte, dar care în privința asta nu este o excepție și care, cu siguranță, nu emană spiritul documentelor mai vechi precum *Didaché* — toate simbolurile s-au născut din *odium theologicum* și din dorința de a excomunica o anumită persoană, în speranța evidentă că aceasta îi va atrage damnarea veșnică. Teologia s-a născut din nemulțumirea unora față de Credința religioasă — ceea ce implică absența unei asemenea Credințe — și din dorința lor de a o înlocui cu o anatomie și fiziologie științifică a lui Dumnezeu, dorință, care, la drept vorbind, este profanatoare și antireligioasă. ⟨...⟩

Faptul că îmi ceri să nu folosesc o expresie precum „plăsmuire seducătoare" ⟨*attractive fancy*⟩, după cum presupun că nu-ți place nici expresia „Dumnezeu strict ipotetic", dovedește, se pare, că nu am reușit să te fac să înțelegi sensul pe care-l atribui valorii Argumentului Neglijat ⟨*Neglected Argument*⟩,

anume că el nu duce nicidecum la o teologie, ci doar la ceea ce înţeleg eu printr-o *Credinţă* pur religioasă, adînc înrădăcinată mai înainte chiar ca acela care îi este devotat să o considere credinţă. A scrie aceasta este pentru mine ca şi cum ar trebui să explic o glumă.

În ceea ce priveşte cuvîntul „joc", prima carte de filosofie pe care am citit-o (în afară de *Logica* lui Whately, pe care am devorat-o la vîrsta de doisprezece-treisprezece ani) a fost *Scrisori despre creaţia estetică a omului* a lui Schiller, ce are atît de multe de spus despre Spiel-Trieb. Ea m-a impresionat atît de mult încît concepţia mea despre „joc" îi este tributară.

⟨...⟩

Să nu uit, cînd am vorbit de crezuri aş fi putut menţiona ⟨...⟩ că, în ceea ce mă priveşte, rostesc Crezul la biserică împreună cu ceilalţi. Prin aceasta nu vreau decît să-mi declar, aşa cum presupun — şi sper — că face majoritatea oamenilor, dorinţa de a înlătura tot ceea ce tinde să mă separe de comunitatea creştinilor. Căci însăşi esenţa criticii pe care o adresez crezurilor este că, la origine, toate au fost menite să producă o astfel de separare, contrară cuvîntului celui ce a grăit : „Cel care nu este împotriva mea este cu mine". Apropo, am citit, cu mare atenţie, cartea lui W. B. Smith intitulată *Iisus precreştin*, care, sînt sigur, este corectă în mare ; şi cred că, probabil, creştinismul este o dezvoltare superioară a budismului, modificat de credinţa iudaică într-un dumnezeu viu.

⟨...⟩

Cei care editează *Encyclopaedia Britannica* şi-au dovedit hotărîrea de a menţine calitatea lucrării lor cînd au ales coordonatori care ţi-au cerut să contribui cu o prezentare a ştiinţei exacte a „significilor".

Într-un articol din 14 mai 1867 (Proc. Am. Acad. Arts & Sci. [Boston], VII, 295) spuneam

că logica este o doctrină a condițiilor formale ale adevărului simbolurilor ; adică a referinței simbolurilor la obiectele lor. Ulterior, cînd mi-am dat seama că știința este o *cercetare* și *nu* o „doctrină" (istoria cuvintelor și nu *etimologia* lor ne dă cheia semnificațiilor lor, mai ales pentru un cuvînt saturat de ideea de progres cum este „știință") și cînd mi-am dat seama, în consecință, că, pentru ca liniile de demarcație între ceea ce numim „științe" să fie reale, în condițiile dezvoltării rapide a științelor și datorită imposibilității de a anticipa descoperirile viitoare, aceste linii de demarcație nu pot să reprezinte decît separațiile dintre diferitele grupuri de oameni care-și consacră viața progresului diferitelor studii, am înțeles că pentru multă vreme cei ce s-au dedicat descoperirii adevărului cu privire la referința generală a simbolurilor la obiectele lor vor fi de asemenea obligați să facă cercetări asupra referinței la interpretanții lor, precum și asupra altor caracteristici ale simbolurilor și nu numai a *simbolurilor,* ci a tuturor felurilor de semne. Astfel încît, acum, cel care cercetează referința simbolurilor la obiectele lor va fi constrîns să facă studii prealabile în toate ramurile teoriei generale a semnelor ; este motivul pentru care aș da bucuros cărții de logică pe care o scriu titlul : *Logica, privită ca semiotică*, dacă nu m-aș gîndi că s-ar putea presupune că este o traducere pentru *Logik, als Semeiotik dargestellt,* ceea ce nu s-ar potrivi cu dezacordul, pînă la dispreț, pe care-l simt față de logica germană.

„Significa" s-ar părea că este, după nume, acea parte a Semioticii care încearcă să determine relația pe care o întreține semnele cu Interpretanții lor (pentru care — limitată la simboluri — eu propuneam în 1867 numele de Retorică Universală), căci sînt sigur că vei recunoaște că nu există o uzanță lingvistică mai bine înrădăcinată printre semioticieni decît această distincție despre care, în secolul al

doisprezecelea, scriitorul de gust şi gînditorul precis care a fost John de Salisbury spunea: *„Quod fere in omnium ore celebre est, aliud scilicet esse quod appellativa significant, et aliud esse quod nominant. Nominatur singularia, sed universalia significantur“. (Metalogicus.,* Cartea II, Cap. XX, Ediţia din 1620, p. 111.) Presupunînd însă că aceasta este semnificaţia pe care i-o atribui d-ta, nu cred că este posibil, în starea actuală a subiectului, să se avanseze prea mult într-o cercetare cu adevărat ştiinţifică a significilor în general fără a consacra o parte foarte mare din muncă cercetării altor probleme de semiotică.

Evident, este indispensabil să începem printr-o analiză largă şi precisă a naturii semnului. Definesc Semnul ca ceva ce este în aşa fel determinat de altceva, numit Obiectul său, şi care, determină un anume efect asupra unei persoane, efect pe care-l numesc Interpretantul său, încît acesta din urmă este determinat mijlocit de primul. Am inserat „asupra unei persoane“ ca pe o concesie pe care sînt nevoit s-o fac, pentru că am pierdut nădejdea de a face înţeleasă concepţia mea mai largă. Recunosc trei universuri care se disting prin trei Modalităţi ale Fiinţei.

Unul din aceste universuri cuprinde tot ceea ce îşi are Fiinţa exclusiv în sine, atîta doar că tot ce există în acest univers trebuie să fie prezent pentru o conştiinţă unică, sau să poată fi prezent în acest fel cu întreaga sa Fiinţă. Rezultă că un membru al acestui univers poate să nu fie supus nici unei legi, nici chiar principiului contradicţiei. Denumesc obiectele acestui univers *Idei*, sau *Posibile*, deşi ultima denumire nu implică şi capacitatea de actualizare. Dimpotrivă, ca regulă generală, dacă nu universală, o Idee este incapabilă de o actualizare perfectă, dacă nu pentru alt motiv, fie chiar şi numai pentru că este eminamente vagă. Căci ceea ce nu se supune principiului contradicţiei este eminamente vag. De exemplu, figurile

geometrice aparţin acestui univers; or, dat fiind că orice figură de acest fel implică linii a căror existenţa nu poate fi *presupusă* decît ca limita în care trei corpuri se întîlnesc, sau ca locul comun a trei corpuri, şi pentru că limita unui solid sau lichid nu este decît locul în care forţele sale de coeziune nu sînt nici prea mari, nici prea mici, ceea ce este esenţialmente vag, este evident că ideea este eminamente vaga sau nedefinită. Mai mult, dacă presupunem că cele trei corpuri care se întîlnesc pe o linie sînt din lemn, din apă şi din aer, atunci un întreg spaţiu, ce include această linie este în fiecare punct fie din lemn, fie din apă, fie din aer; şi nici lemnul şi apa, nici lemnul şi aerul şi nici apa şi aerul nu pot ocupa un loc împreună. Prin urmare, evident, dacă principiul contradicţiei ar fi aplicabil, el ar fi violat în ideea unui loc de întîlnire a lemnului, apei şi aerului. Antinomii similare afectează toate Ideile. Noi nu putem raţiona în ceea ce le priveşte decît sub aspecte neafectate de antinomii şi adesea făcînd presupuneri arbitrare, care la o examinare mai atentă se dovedesc absurde. Acest adevăr se află, pînă la un punct, în doctrina lui Hegel, deşi el aplica adesea greşit principiul.

Un alt univers este, în primul rînd, cel al Obiectelor a căror Existenţă constă în reacţiile lor Brute, şi, în al doilea rînd, cel al Faptelor (reacţii, evenimente, calităţi, etc.) referitoare la aceste Obiecte, fapte care constau toate, în ultimă analiză, din reacţiile lor. Numesc Obiectele Lucruri, sau, mai puţin ambiguu, *Existente*, iar faptele despre ele le numesc *Fapte*. Fiecare membru al acestui Univers este un Obiect Unic, supus în egală măsură principiului contradicţiei şi celui al Terţului Exclus sau este exprimabil printr-o propoziţie care are un subiect singular de acest fel.

Al treilea Univers constă din co-fiinţarea a tot ceea ce este, în natura sa, *necesitant*, adică o Deprindere, o lege sau ceva exprimabil în-

tr-o propoziţie universală. În mod deosebit, ceea ce numim *continua* sînt de acest fel. Numesc obiectele acestui univers *Necesitante*. El include tot ceea ce putem cunoaşte prin raţionament logic valid. Constat că întrebarea pe care o pui pe prima pagină a scrisorii d-tale, anume dacă o anumită propoziţie este „minuţios testată" şi rezistă testelor, sau dacă ea este „dovedită logic", mi se pare a arăta că eşti oarecum în pericol de a te alătura acelor „excentrici" care insistă în a numi „logic" un raţionament care duce de la premise adevărate la concluzii false, eliminîndu-se astfel singuri din rîndul celor care au o judecată normală: oameni care susţin, de exemplu, că raţionamentul cu „Ahile" este „logic", deşi nu pot să-l formuleze într-o formă silogistică sau altă formă recunoscută valabilă de toţi cei care raţionează sănătos. Am cunoscut un om care era destul de inteligent pentru a fi imbatabil la şah, dar care pretindea că este „logic" să spună:

Ori plouă, ori nu plouă,
Dar plouă;
∴ Nu plouă

Un raţionament tot atît de „logic" precum şi tertipul cu Ahile. În realitate, o inferenţă este „logică" dacă, şi numai dacă, este guvernată de o deprindere care va duce cu timpul la adevăr. Sînt sigur că vei fi de acord cu mine în această privinţă. Prin urmare, sînt sigur că nu vei subscrie în materie de logică la idei în dezacord cu aceasta. Este de datoria noastră să ne opunem ferm la orice principiu *imoral*; or, logica nu este decît o aplicare a moralei. Nu crezi?

Un Semn poate avea *el însuşi* un *Mod* „posibil" de a Exista, de exemplu, un hexagon înscris sau circumscris unei secţiuni conice. El este un Semn, căci coliniaritatea intersecţiilor laturilor opuse arată că respectiva curbă este o secţiune conică, dacă hexagonul este înscris; dacă el este însă circumscris, lucrul acesta îl

arată co-punctualitatea celor trei diametre ale lui (care leagă vîrfurile opuse). Modul lui de a Exista poate fi Actualitatea : cazul unui barometru. Sau Necesitant : cazul cuvîntului „the“ sau al oricărui alt cuvînt din dicționar. Nu am o denumire mai bună pentru un Semn „posibil“ decît aceea de *Ton,* deși mă gîndesc să-l înlocuiesc cu cel de „Marcă“ ⟨*Mark*⟩. Poți să-mi sugerezi un nume cu adevărat potrivit ? Numesc Semn Real o *Contramarcă* ⟨*Token*⟩ * și numesc *Tip* un Semn Necesitant.

Se disting în mod obișnuit, pe bună dreptate, două Obiecte ale unui Semn : Mijlocitul din afara Semnului și Nemijlocitul din interiorul Semnului. Interpretantul său este tot ceea ce transmite Semnul : cunoașterea Obiectului trebuie dobîndită prin experiență colaterală. Obiectul Mijlocit este Obiectul din afara Semnului ; îl numesc Obiectul *Dinamoid.* Semnul trebuie să-l indice printr-o sugestie ; și această sugestie, sau substanța ei, este Obiectul *Nemijlocit.* Se poate spune că fiecare din aceste două Obiecte este capabil de a lua una sau alta din cele trei Modalități, deși în cazul Obiectului Nemijlocit aceasta nu este cu totul adevărat. Ca urmare, Obiectul Dinamoid poate fi un Posibil ; în care caz spun că Semnul este un *Abstractiv ;* precum cuvîntul Frumusețe ; și el nu va fi mai puțin un Abstractiv dacă vorbesc despre „Frumos“, din moment ce referința ultimă și nu forma gramaticală face din semn un *Abstractiv.* Cînd Obiectul Dinamoid este o Ocurență (lucru Existent sau fapt Prezent, trecut sau viitor), numesc Semnul un *Concretiv ;* orice barometru este un astfel de exemplu ; si la fel este nararea în scris a oricărei serii de evenimente. Pentru un *Semn* al cărui Obiect Dinamoid este un Necesitant nu am în prezent o denumire mai bună decît cea de *Colectiv,* care nu este chiar atît de nepotrivită pe

---

* Aici cu sensul de *semn real* ; în alte părți, cu sens de *simbol*, e tradus *emblemă.*

cît pare : dar pentru cineva ca mine, care gîndește într-un sistem de simboluri cu totul diferit de cel al cuvintelor, este atît de greu și, deseori, derutant să-și traducă gîndul în cuvinte ! Dacă Obiectul Nemijlocit este un „Posibil“, adică dacă Obiectul Dinamoid este indicat (întotdeauna mai mult sau mai puțin vag) prin intermediul Calităților sale etc., numesc Semnul un *Descriptiv ;* dacă Nemijlocitul este o Ocurență, numesc Semnul un *Desemnativ ;* și dacă Obiectul Nemijlocit este un Necesitant, numesc Semnul un *Copulant ;* pentru că în acest caz Obiectul trebuie să fie astfel identificat de Interpretant încît Semnul să poată reprezenta o necesitare ⟨*necessitation*⟩. Numele pe care l-am propus nu este, desigur, decît un expedient provizoriu.

Este evident că un posibil nu poate determina nimic altceva decît un Posibil și, de asemenea, un Necesitant nu poate fi determinat de nimic altceva decît de un Necesitant. Rezultă deci din Definiția unui Semn că, din moment ce Obiectul Dinamoid determină Obiectul Nemijlocit,

care determină Semnul însuși,
care determină Interpretantul Destinat,
care determină Interpretantul Efectiv,
care determină Interpretantul Explicit,

cele șase trihotomii, în loc să determine 729 de clase de semne, cum ar face-o dacă ar fi independente, nu produc decît 28 de clase ; și dacă, după cum sînt de altfel foarte convins (pentru a nu spune chiar că pot dovedi), există alte patru trihotomii ale semnelor de același grad de importanță, în loc de a forma 54 049 de clase, nu fac cu totul decît 66. Cele patru noi trihotomii la care mă gîndesc sînt, neîndoielnic, prima :

Iconi (sau Simulacra, *Indici Simboluri* ὁμοιώματα ale lui Aristotel)

Simulacra fiind împrumutate de la Platon, care cred că le-a preluat de la Școala matematică de logică, căci ele apar mai întîi în *Fedru,*

care marchează începutul influenței certe a acestei școli asupra lui Platon. Lutoslawski are dreptate să spună că *Fedru* este posterior *Republicii,* dar data pe care o propune el, 379 î.e.n., este aproximativ cu opt ani prea timpurie.

Urmează încă trei trihotomii care se referă la Interpretanți. Una din acestea se împarte, sînt sigur, în : *Sugestive, Imperative, Indicative,* Imperativele incluzînd Interogativele. Din celelalte două trihotomii una cred că trebuie să se împartă în semne care-și asigură interpretanții prin

Instinct *Experiență* *Formă*

Cealaltă presupun că este ceea ce, în expunerea mea din „The Monist" referitoare la Grafurile Existențiale, am numit :

Seme *Feme* *Delome*

D-ta, care ai studiat toată viața „significii", poți să mă înveți, cu siguranță, lucruri importante despre cei trei Interpretanți, avînd în vedere că studiile mele sînt răsfirate pe tot terenul semioticii ; porțiunea în care am să mă simt mai în siguranță ține, în principal, de Critica Raționamentelor, care, judecînd după întrebarea ce mi-o pui în prima pagină a scrisorii, îmi pare că nu este punctul d-tale forte. Am zîmbit însă cînd am citit pasajul în care spui că am avut „*amabilitatea* de a mă interesa" de lucrările d-tale, ca și cum ar fi o ieșire — aș zice o *deviere* — din făgașul obișnuit al preocupărilor mele. Să știi că din ziua în care, la vîrsta de doisprezece sau treisprezece ani, am luat din camera fratelui meu mai mare un exemplar din *Logica* lui Whately și, după ce l-am întrebat ce este logica și am primit un răspuns simplu, m-am aruncat pe podea și m-am cufundat în lectură, n-am mai fost în stare să studiez altceva — matematică, etică, metafizică, gravitație, termodinamică, optică, chimie, anatomie comparată, astronomie, psiho-

logie, fonetică, economie, istoria științei, whist, bărbați și femei, vin, metrologie — decît ca studiu de semiotică ; și nu mai este nevoie să-ți spun cît de rar am fost în stare să simt un interes plin de înțelegere față de cercetările altor oameni de știință (și că am întîlnit *și mai* rar înțelegere pentru propriile mele cercetări), deși, din fericire, sînt o fire puternic înclinată spre înțelegere, spun din fericire pentru dezvoltarea mea științifică, desfășurată altfel în circumstanțe glaciale.

Aș dori să-mi studiezi Grafurile Existențiale ; căci, în opinia mea, ele pun în evidență în chip minunat adevărata natură și metodă a analizei logice, adică a definiției ; deși nu mi-e ușor să spun *cum* se întîmplă aceasta pînă ce nu-mi voi fi redactat prezentarea acestei arte.

Lucrez acum cu disperare să termin înainte de a muri o carte asupra Logicii, care să atragă o serie de oameni inteligenți, prin care să pot face cu adevărat ceva bine și să pot auzi, în cele din urmă, acele cuvinte minunate, care pentru mine ar însemna mai mult decît orice Rai. Nu mi-aș putea imagina de dorit o viață de apoi în care nu ar fi de lucru, în care n-aș putea munci cu folos. Îți urez din toată inima și din tot sufletul un an plin de succese ! Nu-ți uita promisiunea implicită în legătură cu corectura articolului din *Encyclopaedia Britannica*. Soția mea slăbește încet, dar constant și, cum prin fire nu știe să se menajeze, situația este dramatică.

Al dumitale cu stimă,
C. S. Peirce

(Irwin C. Lieb (ed.), *Ch. S. Peirce's Letters to Lady Welby*, Whitlock's Inc., New Haven, Conn., 1953)

ETICA TERMINOLOGIEI

2.219 Pentru ca felul în care întrebuinţez termenii, notaţiile etc. să poată fi înţeles, trebuie să explic că sînt constrîns de conştiinţă să respect regulile de mai jos. Dacă aş avea cea mai mică pretenţie de a le dicta altora conduita în această privinţă, aş fi sancţionat de prima din aceste reguli. Cu toate acestea, dacă ar fi să expun raţiunile a căror forţă o simt eu însumi, presupun că ele ar avea greutate şi pentru alţii.

2.220 Aceste raţiuni ar îmbrăţişa, în primul rînd, considerentul că trama întregii gîndiri şi cercetări sînt simbolurile, iar viaţa gîndirii şi a ştiinţei este viaţa inerentă simbolurilor, astfel încît este greşit să se spună doar că un limbaj bun este *important* pentru a gîndi bine; căci el este însăşi esenţa gîndirii. Ar urma, apoi, considerentul valorii crescînde a preciziei gîndirii pe măsură ce aceasta se dezvoltă. În al treilea rînd, ştiinţa nu poate progresa mult decît prin colaborare, sau, mai exact, nici o minte nu poate face un pas fără ajutorul altora. În al patrulea rînd, sănătatea comunităţii ştiinţifice pretinde o libertate a spiritului absolută. Cu toate acestea, lumea ştiinţifică şi lumea filosofică sînt pline de pedanţi şi pedagogi care se străduiesc continuu să impună un fel de dominaţie asupra gîndurilor şi asupra altor simboluri. De aceea, una din primele datorii ale celui care înţelege situaţia

așa cum se prezintă ea este de a rezista energic la tot ce ar semăna cu o dictatură arbitrară în problemele științifice, și mai presus de orice în ceea ce privește întrebuințarea termenilor și a notațiilor. În același timp, este indispensabil un acord general cu privire la întrebuințarea termenilor și a notațiilor — nu prea rigid, dar predominant la cei mai mulți cercetători dintr-o disciplină — acord asupra majorității simbolurilor, astfel încît să nu existe decît un număr redus de sisteme de expresie diferite care trebuie stăpînite. Dat fiind că acest acord nu poate fi impus prin dictat arbitrar, el trebuie să fie obținut numai prin puterea principiilor raționale asupra conduitei oamenilor.

2.221 Care este însă principiul rațional ce ar putea determina perfect termenii și notațiile, ce vor trebui să fie folosite și în ce sensuri, principiu care ar urma să posede, în același timp, puterea de a-i influența pe toți oamenii care cugetă și simt corect ?

Pentru a găsi răspunsul la această întrebare este necesar mai întîi, să vedem care ar fi caracterul unei terminologii filosofice ideale și al unui sistem ideal de simboluri logice și, în al doilea rînd, să examinăm experiența acelor ramuri ale științei care au întîmpinat și au învins dificultăți mari de nomenclatură etc. referitoare la principiile ce s-au dovedit eficace și la metodele prin care s-a încercat fără succes realizarea uniformității.

2.222 În ceea ce privește idealul de atins, este de dorit, în primul rînd, ca fiecare ramură a științei să aibă un vocabular apt să ofere o familie de cuvinte înrudite pentru orice concept *științific* și mai este necesar ca orice cuvînt să aibă o singură semnificație exactă, în afara cazului în care semnificațiile lui diferite sînt aplicabile la obiecte de diferite categorii și care nu pot fi confundate niciodată una cu alta. Această cerință ar putea fi înțeleasă, desigur, într-un sens care i-ar face

total imposibilă aplicarea. Căci orice simbol este un lucru viu, într-un sens foarte strict care nu este o simplă figură de stil. Corpul simbolului se schimbă încet, dar semnificaţia sa se dezvoltă inevitabil, încorporează noi elemente şi le părăseşte pe altele mai vechi. Efortul tuturor ar trebui să fie însă acela de a păstra neschimbată şi exactă *esenţa* fiecărui termen ştiinţific, deşi exactitatea absolută nu este uşor nici măcar de conceput, cu atît mai puţin de realizat. La origine, orice simbol este fie o imagine a ideii semnificate, fie o reminiscenţă a unei ocurenţe individuale oarecare, persoană sau lucru, legată de semnificaţia sa, fie o metaforă. Termenii a căror origine este o imagine sau metaforă se vor aplica inevitabil unor concepte diferite; dacă însă conceptele sînt strict analoge în sugestiile lor principale, aceasta este mai curînd folositor, cu condiţia ca diferitele semnificaţii să fie întotdeauna îndepărtate unele de celelalte, atît în ele însele, cît şi în privinţa ocaziilor în care se întîlnesc. Ştiinţa se îmbogăţeşte continuu cu noi concepte, şi fiecare concept *ştiinţific* nou ar trebui să primească un cuvînt nou, sau, şi mai bine, o familie nouă de cuvinte înrudite. Datoria de a furniza acest cuvînt incumbă, în mod firesc, persoanei care lansează noul concept; este însă o datorie ce nu trebuie asumată fără o cunoaştere profundă a principiilor, şi o largă familiarizare cu detaliile şi istoria terminologiei speciale în care cuvîntul trebuie să ocupe un loc şi nici fără o suficientă înţelegere a principiilor care stau la baza formării cuvintelor în limba naţională, sau fără un studiu adecvat al legilor simbolurilor în general. Eventuala existenţă a doi termeni diferiţi de valoare ştiinţifică identică este sau nu este un inconvenient în funcţie de împrejurări. Sisteme de expresie diferite prezintă deseori cel mai mare avantaj.

2.223 Terminologia ideală va diferi într-o oarecare măsură de la ştiinţă la ştiinţă. Cazul

filosofiei este foarte particular prin aceea că ea are o nevoie pozitivă de cuvinte populare în sensuri populare — nu în calitate de limbaj propriu (așa cum a folosit prea des aceste cuvinte), ci ca obiecte de studiu. Ea are deci deosebită nevoie de un limbaj distinct și detașat de vorbirea comună, un limbaj precum cel pe care Aristotel, scolasticii și Kant s-au străduit să-l edifice, iar Hegel s-a străduit să-l distrugă. Ar fi avantajos pentru filosofie să se echipeze cu un vocabular atît de ezoteric încît cei cu gîndirea laxă să nu fie tentați să se servească de cuvintele ei. Adjectivele kantiene „obiectiv" și „subiectiv" s-au dovedit a nu fi suficient de barbare, pentru a-și păstra mult timp utilitatea în filosofie, chiar dacă n-ar fi existat nici o altă obiecție la adresa lor. Prima regulă de bun gust în scris este aceea de a folosi cuvinte ale căror semnificații nu vor fi greșit înțelese; iar dacă cititorul nu cunoaște semnificația cuvintelor, este infinit mai bine ca el să știe că nu o cunoaște. Aceasta este adevărat mai ales în logică, care constă, s-ar putea spune, aproape în întregime din exactitatea gîndirii.

2.224 Științele care au avut de întîmpinat cele mai dificile probleme de terminologie au fost indiscutabil științele clasificatorii: fizica, chimia și biologia. Nomenclatura chimiei este în ansamblu bună. Cînd se simțeau la ananghie, chimiștii se adunau în congres și adoptau anumite reguli pentru formarea numelor de substanțe. Aceste nume sînt bine cunoscute, dar abia dacă sînt folosite. De ce? Pentru că, nefiind psihologi, chimiștii nu au știut că un congres este unul din lucrurile cele mai lipsite de eficiență, de departe mai puțin influent chiar decît un dicționar. Problema taxonomiștilor din biologie a fost însă incomparabil mai dificilă, și ei au rezolvat-o (cu unele mici excepții) în mod strălucit. Cum au reușit? Fără a face apel la puterea congreselor, ci apelînd la puterea ideii de bine și de rău. Căci

este suficient să-l faci pe un om să *vadă realmente* că o anumită linie de conduită este greşită, și el își va da toată osteneala să facă ceea ce este bine — fie el hoţ, cartofor sau chiar logician sau moralist. Biologii s-au mulţumit să discute unii cu alţii şi să-și dea seama că atunci cînd un om a introdus un concept în știinţă lui îi revine în mod firesc atît privilegiul cît și datoria de a atașa acestui concept expresia științifică potrivită ; că atunci cînd unui concept i s-a conferit un nume de către cel care prin efortul său a îmbogăţit știinţa cu acel concept, devine datoria tuturor — o datorie faţă de descoperitor și o datorie faţă de știinţă — aceea de a accepta numele pe care acesta îl propune, exceptînd cazul în care ar fi unul de așa natură încît adoptarea sa să fie dăunătoare științei ; că dacă descoperitorul se întîmplă să nu-și îndeplinească datoria, fie neatribuind un nume, fie atribuind unul total nepotrivit, atunci, după un interval de timp rezonabil, primul care are ocazia să folosească un nume pentru această concepţie trebuie să inventeze unul potrivit, iar ceilalţi vor trebui să-l adopte ; cel care întrebuinţează, însă, în mod deliberat un cuvînt sau alt simbol în orice alt sens decît cel care i-a fost conferit de singurul său creator de drept comite o gravă ofensă, atît la adresa celui care a inventat simbolul, cît și la adresa științei, și este de datoria celorlalți să trateze cu dispreţ și indignare un astfel de act.

2.225 În funcţie de rapiditatea cu care cei ce lucrează în diferitele ramuri ale filosofiei se vor forma în spiritul veritabilei iubiri știinţifice pentru adevăr, asemenea celei care i-a inspirat pe doctorii scolastici, sugestii similare celor de mai sus vor apărea de la sine, alcătuind cu timpul o terminologie tehnică. În logică am moștenit de la scolastici o terminologie mai mult decît acceptabilă. Această terminologie scolastică a trecut în limba en-

gleză într-o măsură mai mare decît în orice altă limbă modernă, făcînd din ea limba cea mai exactă din punct de vedere logic dintre toate. Faptul a fost însoțit de inconvenientul că un număr considerabil de cuvinte și expresii din logica științifică au ajuns să fie folosite cu o laxitate de-a dreptul uimitoare. De exemplu, care dintre negustorii din Quincy Hall care vorbesc despre „articole de *primă necesitate*", ar fi capabil să spună ce înseamnă în mod exact „primă necesitate"? Negustorul n-ar fi putut alege o expresie mai tehnică decît aceasta. Există o mulțime de alte expresii folosite la fel de imprecis, avînd aceeași proveniență.

După ce am oferit astfel o idee despre natura motivelor pe care le socotesc importante, trec acum la enunțarea regulilor cărora înțeleg să mă supun în acest domeniu.

2.226 *Prima regulă.* A face tot posibilul pentru a evita să urmez vreo recomandare arbitrară cu privire la întrebuințarea terminologiei filosofice.

A doua regulă. A evita folosirea cuvintelor și a expresiilor din limbajul curent ca termeni tehnici în filosofie.

A treia regulă. A folosi termenii scolastici în formele lor anglicizate pentru concepte filosofice, în măsura în care sînt strict aplicabili, și a nu-i folosi niciodată în alte sensuri decît sensurile lor proprii.

A patra regulă. A imita cît mai mult vechea expresie, în cazul conceptelor filosofice vechi, neglijate de scolastici.

A cincea regulă. A folosi forma anglicizată a expresiei originare dacă aceasta nu este în mod evident nepotrivită, dar numai în sensul ei originar precis, pentru conceptele filosofice precise introduse în filosofie din Evul mediu încoace.

A șasea regulă. A inventa termeni pentru conceptele filosofice care diferă printr-o nuanță abia sesizabilă de cele pentru care există

termeni potriviţi, ţinînd cont de terminologia filosofică şi de uzul limbii engleze, dîndu-le însă o aparenţă tehnică distinctă. Înainte de a propune un termen, o notaţie sau alt simbol, să examinez atent dacă el se potriveşte conceptului şi dacă va fi adecvat în orice ocazie, dacă nu se interferează cu vreun termen existent şi dacă nu poate să ducă la vreun inconvenient prin faptul că s-ar interfera cu expresia vreunui concept care ar putea să fie introdus ulterior în filosofie. Odată ce am introdus un simbol, să mă consider tot atît de legat de el ca şi cum l-ar fi introdus altcineva, iar după ce îl vor fi acceptat şi ceilalţi, să mă consider mai legat de el decît oricine altcineva.

A şaptea regulă. A considera necesară introducerea a noi sisteme de expresie atunci cînd ies în evidenţă legături importante între concepte sau cînd asemenea sisteme pot efectiv să servească, într-un fel oarecare, scopurilor cercetării filosofice.

(*Syllabus of Certain Topics of Logic*, Boston, Alfred Mudge and Son, 1903, p. 10—14)

FRAGMENTE SEMIOTICE

Semnul

2.227 Logica, în sensul ei general, după cum cred că am izbutit să arăt, nu este decît un alt nume pentru *semiotică* (σημειωτεκή), doctrina cvasinecesară sau formală a semnelor. Prezentînd această doctrină drept „cvasinecesară" sau formală, vreau să spun că noi observăm caracteristicile semnelor pe care le cunoaștem și că de la această observație, printr-un proces pe care nu voi avea nimic împotrivă să-l numesc Abstractizare, sîntem purtați spre enunțuri eminamente failibile și, în consecință, într-un anume sens deloc necesare, cu privire la ceea ce *trebuie să fie* caracteristicile tuturor semnelor utilizate de o inteligență „științifică", cu alte cuvinte de o inteligență capabilă de a învăța din experiență. În ceea ce privește acest proces de abstractizare, el însuși este un fel de observație. Facultatea pe care o numesc observație abstractivă este o facultate pe care oamenii obișnuiți o recunosc perfect, dar pe care teoriile filosofilor abia dacă o iau în seamă. Este o experiență comună oricărei ființe umane care își dorește ceva ce depășește posibilitățile sale prezente și care își urmărește dorința cu întrebarea : „Aș dori eu oare acest lucru la fel de mult dacă aș avea din plin posibilitatea de a mi-l oferi ?" Pentru a răspunde la întrebare, persoana în cauză se examinează și face în felul acesta ceea ce eu numesc o ob-

servație abstractivă. Ea își construiește în imaginație un fel de diagramă-schelet sau schemă a sa înseși, vede ce modificări ar cere să fie introduse în acest tablou starea de lucruri ipotetică și apoi îl examinează, adică *observă* ceea ce și-a imaginat, pentru a vedea dacă mai poate discerne aceeași dorință ardentă. Printr-un asemenea proces, care, la bază, este foarte asemănător raționamentului matematic, putem ajunge la concluzii cu privire la ceea ce *ar fi adevărat* despre semne în toate cazurile, cu condiția ca inteligența care le folosește să fie științifică. Sînt scoase din discuție modurile de gîndire ale unei Divinități care ar poseda o omnisciență intuitivă superioară rațiunii. Și întregul proces de elaborare în comunitatea cercetătorilor a acestor formulări, prin observație abstractivă și raționament, a adevărurilor care *trebuie* să fie valabile pentru toate semnele folosite de o inteligență științifică este o știință observațională, asemenea oricărei alte științe pozitive, în ciuda faptului că se deosebește pregnant de toate științele particulare prin aceea că țintește să descopere ceea ce *trebuie să fie* și nu doar ceea ce *este* în lumea reală.

2.228 Un semn, sau *representamen*, este ceva care ține locul a ceva pentru cineva, în anumite privințe sau în virtutea anumitor însușiri. El se adresează cuiva, creînd în mintea acestuia un semn echivalent, sau poate un semn mai dezvoltat. Semnul acesta pe care-l creează îl numesc *interpretantul* primului semn. Semnul ține locul a ceva, anume al *obiectului* său. El ține locul acestui obiect nu în toate privințele, ci cu referire la un fel de idee, pe care am numit-o uneori *fundamentul* representamenului. Trebuie să înțelegem aici „Idee“ într-un sens oarecum platonic, foarte familiar limbajului de fiecare zi ; am în vedere sensul în care spunem că un om sesizează ideea unui alt om ; sensul în care spunem, atunci cînd un om își amintește la ce s-a gîn-

dit cîndva în trecut, că el își amintește aceeași idee ; și în care spunem, atunci cînd un om continuă să se gîndească la ceva — chiar și numai o zecime de secundă, în măsura în care gîndirea continuă să fie coerentă în acest interval de timp, adică să aibă un conținut *asemănător* — că are aceeași idee și nu o idee nouă în fiecare moment al intervalului de timp.

2.229 Ca urmare a faptului că fiecare representamen se află în relație cu trei lucruri — fundamentul, obiectul și interpretantul — știința semioticii are trei ramuri. Prima este ceea ce Duns Scotus numește *grammatica speculativa*. O putem numi *gramatica pură*. Sarcina ei este aceea de a stabili ceea ce trebuie să fie adevărat despre representamenul folosit de către orice inteligență științifică pentru ca el să poată întruchipa o *semnificație*. A doua este logica propriu-zisă. Este știința a ceea ce este în mod cvasinecesar adevărat despre representamenele unei inteligențe științifice pentru ca aceste representamene să poată fi valabile cu privire la orice *obiect*, cu alte cuvinte, pentru ca ele să poată fi adevărate. Să spunem că logica propriu-zisă este știința formală a condițiilor adevărului reprezentărilor. A treia, imitînd maniera lui Kant de a păstra asociațiile vechi de cuvinte atunci cînd căuta denumiri pentru conceptele noi, o numesc *retorica pură*. Sarcina ei este de a descoperi legile prin care în orice inteligență științifică un semn dă naștere altuia și mai ales un gînd produce alt gînd.

(Fragment neidentificat, 1897 ?)

2.230 Cuvîntul Semn va fi folosit pentru a denota un obiect perceptibil, sau doar imaginabil, sau chiar neimaginabil într-un anume sens — astfel, cuvîntul englez *fast*, care este un semn, nu este imaginabil, deoarece nu se

poate pune pe hîrtie sau pronunța *acest cuvînt*, ci doar o *instanță* a sa și deoarece este același cuvînt atunci cînd este scris ca și atunci cînd este pronunțat, dar este un cuvînt atunci cînd înseamnă „repede", alt cuvînt atunci cînd înseamnă „imobil" si un al treilea cuvînt atunci cînd se referă la abstinență. Dar pentru ca ceva să fie un semn trebuie să „reprezinte", cum se spune, altceva, numit *obiectul* său, deși condiția stipulată ca un semn să fie altceva decît obiectul său este poate arbitrară, căci dacă menținem această condiție trebuie să facem o excepție cel puțin în cazul unui semn care este o parte a unui alt semn. Astfel, nimic nu-l împiedică pe actorul care interpretează rolul unui personaj dintr-o dramă istorică să utilizeze ca „accesoriu" teatral chiar relicva pe care obiectul respectiv se presupune că o reprezintă doar, precum crucifixul pe care Richelieu-ul lui Bulwer îl ridică cu atîta efect în semn de sfidare. Pe harta unei insule întinsă chiar pe solul acestei insule trebuie să existe în mod normal un loc, un punct, marcat sau nu, care reprezintă amplasamentul însuși pe care harta îl ocupă pe insulă. Un semn poate avea mai multe obiecte. Astfel, propoziția „Cain l-a ucis pe Abel", care este un semn, se referă cel puțin în aceeași măsură la Abel ca și la Cain, chiar dacă nu privim „uciderea" — așa cum ar trebui de fapt să facem — ca pe cel de al treilea obiect al ei. Ansamblul de obiecte poate fi privit însă ca formînd un singur obiect complex. În cele ce urmează și deseori și în alte locuri semnele vor fi tratate ca avînd doar un singur obiect, în scopul departajării dificultăților pe care le implică studiul. Dacă un semn este altceva decît obiectul său, trebuie să existe, fie în gîndire, fie în exprimare, o explicație sau un raționament sau un context care să arate cum, după care sistem sau pentru care motiv semnul reprezintă obiectul sau ansamblul de obiecte pe

care-l reprezintă. Semnul și explicația luate împreună formează însă alt semn, și din moment ce explicația va fi un semn, ea va cere probabil o explicație suplimentară care, adăugată semnului deja lărgit, va forma un semn și mai dezvoltat. Continuînd în felul acesta, vom ajunge, sau ar trebui să ajungem în cele din urmă la un semn care este propriul său semn, conținînd propria sa explicație și pe cele ale tuturor părților sale semnificative; și, conform acestei explicații, fiecare asemenea parte are altă parte ca obiect. În consecință, orice semn are, în fapt sau virtual, ceea ce putem numi un *precept* de explicație potrivit căruia el trebuie înțeles, ca să spunem așa, ca un fel de emanație a obiectului său. ⟨...⟩

2.231 Semnul poate doar să reprezinte obiectul și să spună ceva despre el. El nu ne poate da prima cunoștință ⟨*acquaintance*⟩ despre obiect și nici nu ne poate ajuta să-l recunoaștem; căci în acest volum înțelegem prin obiectul unui semn tocmai ceea ce trebuie presupus deja cunoscut pentru ca semnul să poată aduce despre el noi informații. Fără îndoială, vor exista cititori care vor spune că nu pot înțelege cum vine asta. Ei cred că nu este nevoie ca un semn să se raporteze la ceva cunoscut altminteri și că nu are nici o noimă afirmația că orice semn trebuie să se raporteze la un astfel de obiect. Dacă, însă, există cumva ceva ce comunică o informație fără a presupune absolut nici o legătură sau referire la ceva cît de cît cunoscut, direct sau indirect, de cel care înțelege această informație atunci cînd ea îi este comunicată — și tare ciudată ar fi asemenea informație — vehiculul acestui fel de informație nu este numit, în acest volum, semn.

2.232 Doi oameni se află în picioare pe plajă și privesc în largul mării. Unul îi spune celuilalt: „Vasul acela nu transportă marfă, ci numai pasageri". Dacă însă celălalt nu vede

nici un vas, prima informaţie pe care o deduce din cele spuse are ca obiect partea din mare pe care el o vede în fapt şi îl informează că o persoană cu ochi mai buni decît ai săi, sau mai antrenată să vadă astfel de lucruri, poate să vadă acolo un vas; şi atunci, vasul fiindu-i astfel adus la cunoştinţă, el este pregătit să primească informaţia despre vas, anume că transportă în exclusivitate pasageri. Enunţul ca întreg nu are pentru el nici un alt obiect decît acela de care are deja cunoştinţă. Obiectele — căci un semn poate avea oricît de multe obiecte — pot fi, fiecare dintre ele, un lucru individual cunoscut ca existent, sau un lucru despre care se crede că a existat înainte sau la care te aştepţi să existe, sau o colecţie de asemenea lucruri, sau o calitate sau relaţie, sau fapte cunoscute; iar obiectul individual poate fi, la rîndul său, o colecţie sau un întreg format din părţi, sau poate avea un alt mod de a fi, precum un act permis a cărui existenţă nu se opune ca negaţia să fie de asemenea permisă; sau ceva de o natură generală dorit, cerut sau întîlnit invariabil în anumite împrejurări generale.

(*Meaning*, 1910)

1.313 O simplă reprezentare <*presentment*> poate fi un semn. Cînd orbul din poveste spunea că el crede că stacojiul trebuie să fie ceva precum sunetul unei trompete, el i-a prins foarte bine stridenţa; căci sunetul este cu siguranţă o reprezentare, indiferent dacă şi culoarea [1] este sau nu este o reprezentare. Se spune că unele culori sînt vesele, iar altele triste. Sentimentul tonurilor este şi mai familiar: tonurile sînt semne ale calităţilor interne de simţire. Cel mai bun exemplu este însă acela al mirosurilor, pentru că acestea sînt semne în mai multe feluri. Este comună observaţia că mirosurile trezesc vechi amin-

tirii. Aceasta se datorează cred, în parte cel puţin, faptului ca, în virtutea legăturii particulare a nervului olfactiv cu creierul sau ca urmare a altei cauze, mirosurile au o tendinţă remarcabilă de a se *reprezenta* ⟨*presentmentate*⟩ pe ele însele, adică de a ocupa întregul cîmp al conştiinţei, astfel încît, pentru o clipă, aproape că trăieşti într-o lume de mirosuri. Or, în vacuitatea acestei lumi nu există nimic care să împiedice sugestiile asociaţiei. Iată o primă cale, cea a asocierii prin contiguitate, prin care mirosurile sînt în mod deosebit apte de a acţiona ca semne. Ele au însă şi o remarcabilă putere de a aduce în minte calităţi mentale şi spirituale. Acesta trebuie să fie un efect al asociaţiei prin asemănare, dacă în asociaţia prin asemănare includem toate asociaţiile *naturale* ale diferitelor idei. Ceea ce aş şi face în mod sigur, căci nu văd din ce altceva poate consta asemănarea.

Parfumul preferat al unei doamne mi se pare că este oarecum în concordanţă cu fiinţa sa spirituală. Dacă ea nu foloseşte nici unul, natura sa va fi lipsită de parfum. Dacă foloseşte parfumul de violete, va avea ea însăşi aceeaşi fineţe şi delicateţe. Am cunoscut două femei care foloseau parfumul de trandafir. Una era o artistă, fată bătrînă, o *grande dame*, cealaltă era o femeie tînără căsătorită, foarte gălăgioasă şi foarte ignorantă. În mod ciudat, însă, ele semănau. În ceea ce le priveşte pe cele care folosesc parfumul de heliotrop, de frangipan etc., atît cît ştiu despre ele îmi este de ajuns. Neîndoios, există o asemănare subtilă între parfum şi impresia pe care mi-o fac despre natura unei femei.

(*The Basis of Pragmatism*, carnet 2, 1905 ?)

2.303 ⟨Un semn este⟩ ceva care face ca altceva (*interpretantul* său) să se refere la un obiect la care el însuşi se referă (*obiectul*

său) în acelaşi fel, interpretantul devenind la rîndul său un semn şi aşa mai departe *ad infinitum.*

Fără îndoială, conştiinţa inteligentă trebuie să intre în această serie. Dacă seria interpretanţilor succesivi se încheie, semnul devine prin chiar acest lucru cel puţin imperfect. Dacă o idee interpretantă care a fost determinată într-o conştiinţă individuală nu determină un semn exterior, ci conştiinţa este anihilată sau pierde orice amintire sau alt efect semnificativ al semnului, atunci devine absolut imposibil să se afle dacă a existat vreodată o astfel de idee în acea conştiinţă. In acest caz, este greu de înţeles cum ar putea avea vreo semnificaţie afirmaţia că această conştiinţă a avut vreodată această idee din moment ce actul de a spune acest lucru ar fi un interpretant al ideii.

(*Dictionary of Philosophy and Psychology*, publicat sub conducerea lui J. M. Baldwin, vol. II, 1902, „*semn*" p. 527)

Cele trei trihotomii ale semnelor

2.243 Semnele se pot împărţi prin trei trihotomii ; în primul rînd, după cum semnul în sine este o simplă calitate, un existent real, sau o lege ; în al doilea rînd, după cum relaţia semnului cu obiectul său constă în aceea că semnul are o anumită însuşire în el însuşi, sau constă într-o relaţie existenţială cu acel obiect, sau constă în relaţia sa cu un interpretant ; în al treilea rînd, după cum interpretantul său îl reprezintă ca un semn de posibilitate, ca un semn de fapt, sau ca un semn de raţiune.

2.244 Potrivit primei trihotomii, un semn poate fi numit *qualisemn, sinsemn* sau *legisemn.*

Un *qualisemn* este o calitate care este un semn. El nu poate acţiona în realitate ca semn

înainte de a se materializa, dar această materializare nu are nimic de-a face cu caracterul său ca semn.

2.245 Un *sinsemn* (în care silaba *sin* semnifică „a fi o singură dată“, ca în *singular, simplu,* în latină *semel* etc.) este un lucru sau eveniment existent real, care este un semn. El nu poate fi astfel decît prin calităţile sale; aşadar el implică un qualisemn, sau, mai curînd, mai multe qualisemne. Aceste qualisemne sînt însă de un anumit fel şi nu formează un semn decît dacă se materializează în ceva.

2.246 Un *legisemn* este o lege care este un semn. Această lege este de obicei instituită de oameni. Orice semn convenţional este un legisemn [dar nu şi invers]. Legisemnul nu este un obiect singular, ci un tip general, despre care am convenit că trebuie să fie semnificant. Orice legisemn semnifică prin aplicarea sa la un caz particular, care poate fi numit *replică* a sa. De exemplu, cuvîntul „the“ apare de obicei în engleză de cincisprezece pînă la douăzeci de ori pe o pagină. El este de fiecare dată unul şi acelaşi cuvînt, acelaşi legisemn. Fiecare caz particular al său este o *replică.* Replica sa este un sinsemn. Astfel, orice legisemn reclamă sinsemne. Acestea din urmă nu sînt însă sinsemne obişnuite, de felul ocurenţelor particulare care sînt considerate semnificante. După cum replica nu ar fi nici ea semnificantă dacă nu ar fi legea care să o facă să fie astfel.

2.247 Potrivit celei de a doua trihotomii, un semn poate fi numit *icon, indice,* sau *simbol.*

2.304 <...> Un *icon* este un semn care şi-ar poseda caracterul semnificant chiar dacă obiectul său nu ar exista. De exemplu, o dungă făcută cu creionul, reprezentînd o linie geometrică. Un *indice* este un semn care şi-ar pierde pe dată caracterul ce face din el un semn dacă obiectul său ar fi îndepărtat, dar

nu și-ar pierde acest caracter în absența unui interpretant. De exemplu, un mulaj cu o gaură de glonte în el ca semn al unei împușcături; căci în absența împușcăturii nu ar fi existat gaura; gaura există însă, indiferent dacă cineva are ideea de a o atribui unei împușcături sau nu. Un *Simbol* este un semn care în absența unui interpretant și-ar pierde caracterul ce face din el un semn. De exemplu, orice enunț care semnifică ceea ce semnifică doar în virtutea faptului că este înțeles a avea această semnificație..

2.247 <continuare> Un *icon* este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă doar în virtutea însușirilor proprii, pe care le posedă fie că un asemenea obiect există sau nu în realitate. Este adevărat că dacă acest obiect nu există în realitate iconul nu acționează ca semn; aceasta nu are însă nimic de-a face cu caracterul său ca semn. Orice calitate, individ existent sau lege pot fi icon a ceva în măsura în care sînt asemănătoare lucrului și sînt folosite ca semne ale lui.

2.248 Un *indice* este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă în virtutea faptului că este într-adevăr marcat de acest obiect. Așadar, el nu poate fi un qualisemn, deoarece calitățile sînt ceea ce sînt independent de orice altceva. În măsura în care indicele este marcat de obiect, el are în mod necesar o calitate oarecare în comun cu obiectul și se referă la acesta tocmai în privința calităților pe care le au în comun. El implică, prin urmare, un fel de icon, deși un icon de un fel particular; însă ceea ce face din el un semn nu este simpla asemănare cu obiectul său, fie chiar și în aceste privințe, ci modificarea sa reală de către obiect.

2.249 Un *simbol* este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă în virtutea unei legi, de obicei o asociere de idei generale, care determină interpretarea simbolului ca referindu-se la acest obiect. Prin urmare,

este el însuşi un tip general sau o lege, cu alte cuvinte un legisemn. El acţionează ca atare printr-o replică. Nu numai că este el însuşi general, dar obiectul la care se referă are şi el o natură generală. Or, generalul îşi află existenţa în cazurile particulare pe care le determină. Aşadar, trebuie să avem cazuri particulare existente a ceea ce denotă simbolul, deşi prin „existent“ trebuie să înţelegem aici existent în universul, care poate să fie şi imaginar, la care se referă simbolul. Simbolul va fi marcat indirect, prin asociere sau altă lege, de aceste cazuri particulare; în consecinţă, simbolul va implica un fel de indice, deşi un indice de un fel particular. Cu toate acestea, nu va fi nicidecum adevărat că efectul slab pe care-l au aceste cazuri particulare asupra simbolului ar da seama de caracterul semnificant al simbolului.

2.250 Potrivit celei de a treia trihotomii, un semn poate fi numit *remă, dicisemn* sau *semn dicent* (altfel spus, o propoziţie sau cvasipropoziţie), sau *raţionament*.

O *remă* este un semn care, pentru interpretantul său, este un semn de posibilitate calitativă, cu alte cuvinte, este înţeles ca reprezentînd un obiect de un fel sau altul. O remă poate furniza o informaţie oarecare; dar ea nu este interpretată ca furnizînd această informaţie.

2.251 Un *semn dicent* este un semn care, pentru interpretantul său, este un semn de existenţă reală. Prin urmare, el nu poate fi un icon, care nu oferă nici un temei pentru a-l interpreta ca referindu-se la existenţa reală. Un dicisemn implică în mod necesar, ca parte a sa, o remă pentru a descrie faptul pe care este interpretat a-l indica. Aceasta este însă o remă de un fel particular, care, deşi esenţială pentru dicisemn, nu constituie nicidecum dicisemnul.

2.252 Un *raţionament* este un semn care pentru interpretantul său este un semn de

lege. Altfel spus, o remă este un semn care este înţeles ca reprezentîndu-şi obiectul doar în însuşirile sale ; un dicisemn este înţeles ca reprezentîndu-şi obiectul sub aspectul existenţei reale, iar un raţionament este un semn care este înţeles ca reprezentîndu-şi obiectul în caracterul său ca semn. Dat fiind că aceste definiţii ating puncte actualmente foarte disputate, adaug cîteva cuvinte în apărarea lor. O întrebare ce se pune deseori este : care este esenţa unei judecăţi ? O judecată este un act mental prin care cel care judecă caută să se convingă de adevărul unei propoziţii. Este cam acelaşi lucru cu actul de a aserta o propoziţie sau de a te înfăţişa la un notar şi a-ţi asuma formal responsabilitatea adevărului ei, cu deosebirea că aceste acte sînt menite a-i afecta pe alţii, în timp ce judecata este menită a-l afecta doar pe cel care judecă. Logicianul ca logician nu se întreabă însă care poate să fie natura psihologică a actului de a judeca. Întrebarea lui este : de ce natură este acest tip de semne avînd ca varietate principală propoziţia, care constituie materia asupra căreia se exercită actul de a judeca ? Nu este nevoie ca propoziţia să fie asertată sau judecată. Ea poate fi contemplată ca un semn susceptibil de a fi afirmat sau negat. Acest semn îşi păstrează în sine întreaga semnificaţie, indiferent dacă el este sau nu efectiv asertat. Particularitatea sa rezidă deci în modul său de semnificare ; şi a spune aceasta înseamnă a spune că particularitatea sa rezidă în relaţia pe care o întreţine cu interpretantul său. Propoziţia pretinde că este într-adevăr afectată de existentul real sau de legea reală la care se referă. Raţionamentul emite aceeaşi pretenţie, dar aceasta nu este principala pretenţie a raţionamentului. Rema nu emite pretenţii de acest fel.

(*Nomenclature and Division of Triadic Relations as far as they are determined*, 1903)

2.95 Simbolurile şi, într-un anume fel, şi alte semne sînt fie *termeni*, fie *propoziţii*, fie *raţionamente*. Un *termen* este un semn care îngăduie obiectului şi, *a fortiori*, interpretantului să fie oarecare. O propoziţie este un semn care indică în mod distinct obiectul pe care-l denotă, numit *subiectul* său, dar îşi lasă interpretantul nespecificat. Un *raţionament* este un semn care reprezintă în mod distinct interpretantul, numit *concluzia* sa, pe care este menit să-l determine. Ceea ce rămîne dintr-o propoziţie după ce i s-a îndepărtat subiectul este un termen (o remă), numit predicatul său. Ceea ce rămîne dintr-un raţionament cînd este îndepărtată concluzia sa este o propoziţie numită premisa sa, sau (dat fiind că ea este de obicei copulativă), mai obişnuit, premisele sale...

(*Minute Logic*, cap. I, 1902)

3.359 Orice caracter sau propoziţie se referă fie la un subiect, fie la două subiecte, fie la o pluralitate de subiecte. De exemplu, o particulă are masă, două particule se atrag, o particulă se învîrteşte în jurul liniei care le leagă pe alte două. Un fapt care se referă la două subiecte este un caracter sau relaţie binară ⟨*dual*⟩ ; dar o relaţie care este o simplă combinaţie de două fapte independente referitoare la cele două subiecte poate fi numită *degenerată*, după cum două linii sînt numite o conică degenerată. Tot aşa un caracter plural sau relaţie conjunctă se va numi degenerată dacă este doar un simplu compus de caractere binare.

3.360 Un semn stă într-o relaţie conjunctă cu lucrul denotat şi cu intelectul. Dacă această relaţie ternară nu este degenerată, semnul se leagă de obiectul său doar ca o consecinţă a unei asociaţii mentale şi depinde de o obişnuinţă. Asemenea semne sînt întotdeauna

abstracte și generale, pentru că obișnuințele sînt reguli generale cărora li s-a supus organismul. În cea mai mare parte, ele sînt convenționale și arbitrare. Ele includ toate cuvintele generale, corpul principal al discursului în general și orice mod de a comunica o judecată. Pe scurt, le voi numi *embleme* ⟨*tokens*⟩.

3.361 Dacă însă relația ternară dintre semn, obiectul său și intelect este degenerată, atunci din cele trei perechi

semn	obiect
semn	intelect
obiect	intelect

cel puțin două sînt în relații binare care constituie relația ternară. Una din perechile aflate în conexiune trebuie să cuprindă semnul și obiectul său, căci dacă semnul nu ar fi în relație cu obiectul său decît prin intelectul care le-ar gîndi separat el nu ar îndeplini deloc funcția de semn. Presupunînd deci că relația unui semn cu obiectul său nu rezidă într-o asociație mentală, trebuie să existe o relație binară directă a semnului cu obiectul său independent de intelectul care utilizează semnul. În al doilea din cele trei cazuri despre care tocmai s-a vorbit, această relație binară nu este degenerată, iar semnul își semnifică obiectul doar în virtutea faptului că este într-adevăr în conexiune cu el. Aceasta este natura tuturor semnelor naturale și a simptomelor fizice. Numesc un astfel de semn un *indice*, degetul cu care arătăm spre ceva ⟨*index*⟩ fiind tipul acestei clase de semne.

Indicele nu asertează nimic ; el spune doar „Acolo !“ El pune stăpînire, ca să spunem așa, pe ochii noștri, îi obligă să privească un anumit obiect și atît. Pronumele demonstrative și relative sînt indici aproape puri pentru că ele denotă lucruri fără a le descrie ; la fel sînt literele de pe o diagramă geometrică și nume-

rele subscrise care, în algebră, disting o valoare de alta, fără a spune care sînt aceste valori.

3.362 Al treilea caz apare atunci cînd relația binară dintre semn și obiectul său este degenerată și constă dintr-o simplă asemănare între ele. Numesc semnul care ține locul a ceva doar pentru că îi este asemănător un *icon*. Iconii se substituie atît de mult obiectelor lor încît abia dacă se pot distinge de ele. Așa sînt diagramele din geometrie. O diagramă, desigur în măsura în care are o semnificație generală, nu este un icon pur; dar în mijlocul raționamentelor noastre uităm în mare măsură de caracterul său abstract și pentru noi diagrama este lucrul însuși. Tot așa, atunci cînd contemplăm un tablou există un moment în care pierdem conștiința faptului că el nu este lucrul, distincția dintre real și copie dispare și, pentru moment, este un vis pur — nu o existență particulară dar totuși nici generală. În acest moment noi contemplăm un *icon*.

3.363 M-am străduit să clarific distincția [2] pe care am făcut-o între iconi, indici și embleme pentru a enunța următoarea teză: într-un sistem perfect de notație logică trebuie să fie folosite toate aceste genuri diferite de semne. Fără embleme nu ar exista generalitate în enunțuri, căci acestea sînt singurele semne generale, iar generalitatea este esențială în raționare. Luați, de exemplu, cercurile prin care Euler reprezintă relațiile dintre termeni. Ele pot să îndeplinească bine funcția de iconi, dar lipsa lor de generalitate și neputința lor de a exprima propoziții trebuie să fi fost resimțite de toți cei care le-au folosit. De aceea, domnul Venn s-a văzut obligat să le adauge hașuri. Aceste hașuri sînt un semn convențional care are natura unui embleme. De această natură sînt în algebră, literele, atît cele cantitative cît și cele funcționale. Emblemele singure însă nu afirmă ce este subiectul

enunţului ; şi, de fapt, acesta nici nu poate fi descris în termeni generali ; el nu poate fi decît indicat. Nici o descriere nu poate distinge între lumea reală şi lumea imaginaţiei. De aici nevoia de pronume şi de indici şi, cu cît subiectul este mai complicat, cu atît nevoia lor este mai mult resimţită. Introducerea indicilor în algebra logicii este meritul cel mai mare al sistemului domnului Mitchell [3]. El scrie F_e pentru a semnifica faptul că propoziţia F este adevărată despre oricare obiect din univers şi F_u pentru a semnifica faptul că aceasta este adevărată despre cel puţin un obiect. Numai într-o asemenea manieră se poate exprima această distincţie. Indicii sînt necesari de asemenea pentru a arăta în ce fel sînt legate între ele alte semne. Aceste două feluri de semne sînt suficiente pentru a exprima orice propoziţie, nu însă şi pentru a raţiona asupra ei, căci raţionamentul constă din observaţia că acolo unde subzistă anumite relaţii se găsesc şi anumite alte relaţii şi, în consecinţă, el reclamă ca relaţiile respective să fie exprimate printr-un icon. Multă vreme a fost neclar cum de este posibil ca, pe de o parte, matematica să fie pur deductivă în natura sa şi să-şi tragă concluziile în mod apodictic, deşi, pe de altă parte, ea reprezintă o serie tot atît de bogată şi aparent nesfîrşită de descoperiri surprinzătoare ca orice ştiinţă observaţională. Încercările de a rezolva paradoxul au fost variate. negînd una sau alta din aceste aserţiuni, dar fără succes. Adevărul pare a fi totuşi acela că orice raţionament deductiv, chiar şi silogismul simplu, implică un element de observaţie. Deducţia constă din construirea unui icon sau diagrame — în care relaţiile dintre părţi trebuie să prezinte o analogie deplină cu cele ale părţilor obiectului raţionării —, experimentarea asupra acestei imagini în imaginaţie şi observarea rezultatului astfel încît să se descopere relaţii neobservate şi

ascunse între părți. Să luăm, de exemplu, formula silogistică :

Orice M este P
S este M
∴ S este P

Aceasta este de fapt o diagramă a relațiilor lui S,M,P. Faptul că termenul mediu apare în cele două premise este pus în evidență în mod real, și așa și trebuie, altfel notația nu va avea nici o valoare. În ceea ce privește algebra, însăși ideea acestei arte este de a prezenta formule care pot fi manipulate și a observa efectele acestei manipulări în vederea descoperirii unor proprietăți pe care altfel nu le-am discerne. În această manipulare sîntem conduși de descoperiri anterioare care sînt încorporate în formule generale. Acestea sînt modele pe care avem dreptul să le imităm în procedura noastră și ele sînt *prin excelență iconii* algebrei. Literele algebrei aplicate sînt de obicei embleme, dar *x, y, z* etc., dintr-o formulă generală, precum :

$$(x + y) z = xz + yz$$

sînt spații albe ce urmează a fi completate cu embleme, sînt indici ai unor embleme. O asemenea formulă ar putea fi înlocuită, este adevărat, cu o regulă formulată în mod abstract (admițînd că înmulțirea este distributivă) ; dar nici o aplicare a acestui enunț abstract nu ar fi posibilă fără a-l traduce într-o imagine sensibilă.

(On the algebra of logic : A contribution to the philosophy of notation, 1885.)

2.274 Un *semn* sau *representamen* este un prim care întreţine cu un secund, numit *obiectul* său, o relaţie triadică atît de autentică, încît ea poate determina un terţ, numit *interpretantul* său, să întreţină cu obiectul său aceeaşi relaţie triadică pe care o întreţine el însuşi cu acelaşi obiect. Relaţia triadică este *autentică,* adică cei trei membri ai săi sînt legaţi împreună într-un mod ireductibil la vreun complex de relaţii diadice. Este motivul pentru care interpretantul sau terţul nu poate întreţine cu obiectul o simplă relaţie diadică, ci trebuie să întreţină cu acesta relaţia pe care o întreţine representamenul însuşi. Relaţia triadică în care se află terţul nu poate fi pur şi simplu similară celei în care se află primul, căci aceasta ar face ca relaţia terţului cu primul să fie o simplă secunditate degenerată. Terţul trebuie, desigur, să întreţină o asemenea relaţie şi să fie astfel capabil de a-şi determina un terţ propriu; dar, pe lîngă aceasta, el trebuie să aibă o a doua relaţie triadică în care representamenul, sau mai curînd relaţia representamenului cu obiectul său, să fie propriul său obiect (obiectul terţului) şi trebuie să poată determina un terţ pentru această relaţie. Toate acestea trebuie să fie adevărate în egală măsură pentru terţii terţului şi aşa mai departe la nesfîrşit; toate acestea şi altele însă sînt implicate în ideea comună de semn; şi dat fiind felul în care întrebuinţăm aici termenul representamen, representamenul nu implică nimic în plus. Un *semn* este un representamen cu un interpretant mental. Este posibil să existe representamene care nu sînt semne. Astfel, dacă o floarea soarelui care se întoarce după soare ar deveni prin chiar acest act pe deplin capabilă, fără altă condiţie, de a reproduce o floarea soarelui care se întoarce după soare în exact acelaşi fel şi să facă acest lucru cu aceeaşi

capacitate reproductivă, floarea soarelui ar deveni un representamen al soarelui. Însă *gîndirea* este principalul, dacă nu singurul, mod de reprezentare.

2.275 ⟨...⟩ Fundamental, semnele se împart în *iconi, indici* și *simboluri*. Cu alte cuvinte, deși în realitate nici un representamen nu funcționează ca atare pînă ce nu determină în mod real un interpretant, el devine totuși un representamen de îndată ce este pe deplin capabil de a face aceasta ; iar calitatea sa reprezentativă nu depinde în mod necesar de faptul că el se întîmplă să determine în mod real un interpretant și nici chiar faptul că se întîmplă să aibă în mod real un obiect.

2.276 Un *icon* este un representamen a cărui calitate reprezentativă este o primeitate a representamenului în calitate de prim. Altfel spus, o calitate pe care el o are *ca* lucru îl face apt de a fi un representamen. În consecință, orice lucru poate fi un *substitut* al oricărui lucru cu care se aseamănă (conceptul de „substitut" îl implică pe cel al unui scop și astfel al treităţii autentice). Vom vedea dacă există sau nu alte feluri de substituţi. Numai prin primeitate, un representamen nu poate avea decît un obiect similar. Astfel, un semn prin contrast nu-și denotă obiectul decît în virtutea unui contrast, sau secunditate, între două calităţi. Un semn prin primeitate este o imagine a obiectului său și, mai precis, nu poate fi decît o *idee*. Căci el trebuie să producă o idee interpretantă ; iar un obiect exterior provoacă o idee printr-o reacţie asupra creierului. Dar, și mai precis, nici chiar o idee nu poate fi un icon decît în sensul unei posibilităţi sa primeităţi. Numai o posibilitate este un icon pur și simplu în virtutea calităţii sale ; iar obiectul său nu poate fi decît o primeitate. Un semn poate fi însă *iconic*, cu alte cuvinte, își poate reprezenta obiectul în principal prin similaritatea sa, indiferent de modul său de a fi.

Dacă dorim un substantiv, un representamen iconic poate fi numit un *hipoicon*. Orice imagine materială, precum un tablou, este în mare măsură convenţională în modul său de reprezentare; dar în sine, fără legendă sau etichetă, ea poate fi numită un *hipoicon*.

2.277 Hipoiconii se pot împărţi în mare după modul de primeitate la care participă. Cei care fac parte din calităţi simple, sau primeităţi prime, sînt *imagini*; cei care reprezintă relaţiile, în principal diadice sau considerate ca atare, ale părţilor unui lucru prin relaţii de analogie între propriile lor părţi sînt *diagrame*; cei care reprezintă caracterul reprezentativ al unui representamen reprezentînd un paralelism în altceva sînt *metafore*.

(*Syllabus, 1902*)

2.278 Singurul mod de a comunica direct o idee este prin intermediul unui icon, şi orice metodă indirectă de a comunica o idee trebuie să depindă, în stabilirea sa, de utilizarea unui icon. Ca urmare, orice aserţiune trebuie să conţină un icon sau un set de iconi, sau, altminteri, trebuie să conţină semne a căror semnificaţie nu este explicabilă decît prin iconi. Ideea pe care o semnifică setul de iconi (sau echivalentul unui set de iconi) conţinut într-o aserţiune poate fi numită *predicatul* aserţiunii.

2.279 Revenind acum la evidenţa retorică, este un fapt obişnuit că există reprezentări care sînt iconi. Orice tablou (oricît de convenţională ar fi metoda sa) este în esenţă o astfel de reprezentare; la fel este orice diagramă, chiar dacă nu există nici o asemănare materială între ea şi obiectul ei, ci doar analogie între relaţiile existente între părţile ei, respectiv între părţile lui. O atenţie deosebită merită iconii a căror asemănare este întărită prin reguli convenţionale. Astfel, o formulă algebrică

este un icon devenit așa prin regulile de comutare, asociere și distribuție a simbolurilor. La prima vedere poate părea că a numi icon o expresie algebrică este o clasificare arbitrară și că o asemenea expresie ar putea fi considerată la fel de bine, sau chiar mai bine, un semn convențional compus. Dar nu este așa. Căci una din proprietățile distinctive importante ale iconului este aceea că prin observarea lui directă pot fi descoperite alte adevăruri privind obiectul său decît cele care sînt suficiente pentru a-i determina construcția. Astfel, cu ajutorul a două fotografii se poate trasa o hartă etc. Pornind de la un semn convențional sau de la alt semn general al unui obiect, pentru a deduce orice alt adevăr decît cel pe care îl semnifică în mod explicit, este necesar, în toate cazurile, să se înlocuiască semnul cu un icon. Tocmai în această capacitate de a releva un adevăr neașteptat constă utilitatea formulelor algebrice, astfel încît caracterul iconic este caracterul lor predominant.

2.280 Unul din adevărurile filosofice pe care logica booleeană le pune în lumină este acela că iconi de tip algebric, deși de obicei foarte simpli, există în toate propozițiile gramaticale obișnuite. În toate scrierile primitive, precum hieroglifele egiptene, există iconi de tip nonlogic, ideogramele. În cea mai veche formă de vorbire a existat probabil o mare parte de mimetism. În toate limbile cunoscute, însă, asemenea reprezentări au fost înlocuite de semne sonore convenționale. Acestea sînt, oricum, de asemenea natură că nu pot fi explicate decît prin iconi. În sintaxa fiecărei limbi există însă iconi logici de felul celor care sînt întăriți de reguli convenționale...

(*That Categorical and Hypothetical Propositions are one in essence, with some connected matters*, 1895 ?)

2.281 Fotografiile, mai ales fotografiile instantanee, sînt foarte instructive pentru că știm

că, în anumite priviinţe, ele seamănă întru totul cu obiectele pe care le reprezintă. Această asemănare se datorează însă faptului că fotografiile au fost executate în împrejurări care le-au constrîns fizic să corespundă punct cu punct naturii. Sub acest aspect, deci, ele aparţin celei de-a doua clase de semne : semnele prin conexiune fizică. Situaţia este diferită dacă presupun că zebrele sînt foarte probabil animale încăpăţînate sau în orice caz dezagreabile pentru că par să reprezinte o asemănare generală cu măgarii, iar măgarii sînt încăpăţînaţi. Măgarul ne serveşte aici tocmai pentru asemănarea probabilă cu zebra. Este adevărat că presupunem că asemănarea are o cauză fizică în ereditate ; numai că această afinitate ereditară este ea însăşi doar o inferenţă pornind de la asemănarea dintre cele două animale şi nu avem (cum avem în cazul fotografiei) o cunoaştere independentă a împrejurărilor producerii celor două specii. Un alt exemplu al întrebuinţării asemănării este schiţa pe care o face un artist pentru o statuie, o compoziţie picturală, un profil arhitectural sau un element decorativ, prin contemplarea căreia el îşi poate da seama cum va arăta obiectul proiectat. Întrebarea pusă îşi găseşte astfel răspuns aproape sigur pentru că ea trimite la felul în care va fi influenţat artistul însuşi. Se va constata că raţionamentul matematicienilor se bazează în principal pe întrebuinţarea asemănărilor, care sînt însă şi balamalele porţilor ştiinţei lor. Utilitatea asemănărilor pentru matematicieni constă în aceea că ele sugerează într-un mod foarte precis aspecte ale unor stări de lucruri presupuse...

(*The Art of Reasoning*, cap. II, 1895 ?)

2.282 Multe diagrame nu seamănă deloc la înfăţişare cu obiectele lor ; asemănarea constă doar în relaţiile dintre părţile lor. Ast-

fel, putem exprima relaţia dintre diferitele feluri de semne printr-o acoladă ca aceasta :

$$\text{Semne :}\begin{cases}\text{iconi}\\ \text{indici}\\ \text{simboluri}\end{cases}$$

Această diagramă este un icon. Dar singurul aspect în care ea seamănă cu obiectul ei este acela că acolada prezintă clasele de *iconi, indici* şi *simboluri* în relaţie unele cu altele şi cu clasa generală a *semnelor,* aşa cum sînt ele în realitate, într-o manieră generală. Cînd, în algebră, scriem ecuaţii unele sub altele, mai ales atunci cînd punem litere asemănătoare pentru coeficienţi corespunzători, acest aranjament este un icon. Iată un exemplu :

$$a_1x+b_1y=n_1$$

$$a_2x+b_2y=n_2$$

Acesta este un icon prin aceea că face să apară asemănătoare cantităţi care sînt în relaţii analoge cu problema. În fapt, orice ecuaţie algebrică este un icon în măsura în care ea *prezintă,* cu ajutorul semnelor algebrice (care nu sînt iconi ele înseele), relaţiile cantităţilor în cauză.

Se poate pune întrebarea dacă toţi iconii sînt sau nu asemănări. De exemplu, dacă este prezentat un om beat pentru a arăta, prin contrast, meritul cumpătării, acesta este cu siguranţă un icon, dar ne putem îndoi dacă este vorba sau nu de o asemănare. Chestiunea nu pare să aibă mare importanţă.

(*The Short Logic*, 1893 ?)

Indicele

2.283 Un *indice sau semă* δῆμα este un representamen al cărui caracter reprezentativ

constă în aceea că este un secund individual. Dacă secunditatea este o relaţie existenţială, indicele este *autentic*. Dacă secunditatea este o referinţă, indicele este *degenerat*. Un indice autentic şi obiectul său trebuie să fie indivizi existenţi (lucruri sau fapte), iar interpretantul său nemijlocit trebuie să aibă acelaşi caracter. Dar, dat fiind că orice individ trebuie să aibă însuşiri, rezultă că un indice autentic poate conţine o primeitate, şi deci un icon, ca parte constitutivă a sa. Orice individ este un indice degenerat al propriilor sale însuşiri.

2.284 *Subindicii* sau *hiposemele* sînt semne care dobîndesc acest statut în virtutea unei conexiuni reale cu obiectele lor. Astfel, un nume propriu, un pronume demonstrativ sau relativ, sau litera ataşată unei diagrame denotă ceea ce denotă datorită unei conexiuni cu obiectul său, dar nici una din acestea nu este un indice din moment ce nu este un individ.

(*Syllabus*, 1902 ?)

2.285 Să examinăm cîteva exemple de indici. Văd un om cu mers legănat. Aceasta indică probabil că omul este marinar. Văd un om cu picioare strîmbe, cu pantaloni de catifea reiată, ghetre şi jachetă. Aceasta indică probabil că omul este jocheu sau ceva de felul acesta. Un cadran solar sau un ceas *indică* timpul. Geometrii înscriu litere lîngă diferitele părţi ale diagramelor lor şi apoi folosesc aceste litere pentru a indica respectivele părţi. Literele sînt folosite în mod similar de jurişti şi de alţii. Astfel putem spune : Dacă A şi B sînt soţ şi soţie şi C este copilul lor, iar D este fratele lui A, atunci D este unchiul lui C. A, B, C şi D îndeplinesc aici funcţia de pronume relative, dar sînt mai comode pentru că nu reclamă o ordine anumită a cuvintelor. O ciocănitură în uşă este un indice. Tot ceea ce ne atrage atenţia este un indice. Tot ceea ce ne

surprinde este un indice, în măsura în care marchează joncţiunea dintre două porţiuni de experienţă. Astfel, un tunet puternic indică faptul că s-a întîmplat *ceva* deosebit, deşi nu putem şti cu precizie de ce natură a fost evenimentul. Ne putem aştepta, însă, ca el să se lege de altă experienţă.

(*The Art of Reasoning*, cap. II, 1895 ?)

2.286 ⟨...⟩ Barometrul coborît și aerul umed sînt un indice al ploii ; adică, presupunem că forţele naturii stabilesc o conexiune probabilă între barometrul coborît, aerul umed şi ploaia care vine. O giruetă este un indice al direcţiei vîntului pentru că, în primul rînd, ea se îndreaptă într-adevăr în aceeași direcţie ca și vîntul, astfel încît există o conexiune reală între ele, și, în al doilea rînd, sîntem astfel constituiţi încît atunci cînd vedem o giruetă indicînd o anumiă direcţie, ea ne îndreaptă atenţia în acea direcţie ; iar cînd vedem giruleta răsucindu-se după vînt sîntem obligaţi de legea raţiunii să ne gîndim că direcţia este legată de vînt. Steaua polară este un indice, sau index, care ne arată în ce direcţie este nordul. O nivelă cu bulă de aer sau un fir de plumb este un indice al direcţiei verticale. Un metru din lemn ar putea părea, la prima vedere, iconul unui metru ; ceea ce ar fi, de fapt, dacă ar fi destinat doar pentru a arăta un metru cît mai aproape posibil de ceea ce se poate vedea şi estima că este un metru. Dar însăşi raţiunea de a fi a unui metru din lemn sau metal este aceea de a arăta un metru cu mai multă precizie decît permite să se estimeze aparenţa sa. Aceasta se întîmplă în urma unei comparaţii fizice precise cu bara numită „metru" păstrată la Sèvres. Există, aşadar, o conexiune reală care îi conferă metrului de lemn valoarea sa de representamen ; astfel el este un *indice* şi nu un simplu *icon*.

2.287 Cînd un vizitiu, pentru a-i atrage atenţia unui pieton şi a-l face să se ferească strigă : „Hei !“, în măsura în care este un cuvînt semnificativ sunetul este, cum vom vedea mai tîrziu, ceva mai mult decît un indice ; dar, în măsura în care el nu este menit să acţioneze decît asupra sistemului nervos al ascultătorului şi să-l facă să se ferească din drum, el este un indice, pentru că scopul său este acela de a-l pune pe pieton în legătură reală cu obiectul, care este situaţia sa în raport cu calul ce se apropie. Să presupunem că doi oameni se întîlnesc pe un drum de ţară şi unul îi spune celuilalt : „Hornul acelei case fumegă“. Celălalt se uită în jurul lui şi zăreşte o casă cu obloane verzi şi verandă al cărei horn fumegă. El face cîţiva kilometri şi întîlneşte un al doilea călător. Precum Nătăfleţul din poveste, el spune : „Hornul acelei case fumegă“. „Care casă ?“, întreabă celălalt. „Păi, o casă cu obloane verzi şi verandă“, răspunde nerodul. „Unde-i casa aia ?“ întreabă străinul, care doreşte un *indice* oarecare care să-i permită să lege înţelegerea sa de respectiva casă. Cuvintele singure nu i-l pot oferi. Pronumele demonstrative „acesta“ şi „acela“ sînt indici pentru că ele invită ascultătorul să-şi întrebuinţeze capacităţile de observaţie şi să stabilească în felul acesta o legătură reală între intelectul său şi obiect ; şi dacă pronumele demonstrativ îşi îndeplineşte rolul — altminteri semnificaţia sa nu este înţeleasă — el permite să se stabilească o asemenea legătură ; şi astfel el este un indice. Pronumele relativ *care*, reclamă o activitate observaţională aproape similară, numai că în cazul lui observaţia trebuie să fie dirijată spre cuvintele care l-au precedat. Juriştii folosesc în practică literele A, B şi C ca pronume relative foarte eficace. Pentru a arăta cît de eficace sînt ele, putem consemna faptul că domnii Allen si Greenough, în admirabila (desi în editia din 1877 prea redusa) lor Gramatică latină, declară că nu se poate con-

cepe nici o sintaxă care să înlăture complet ambiguitatea următoarei fraze : „A i-a replicat lui B că el crede că C (fratele său) este mai nedrept cu el decît cu propriul său prieten". Or, orice jurist ar exprima ideea cu o claritate perfectă folosind A, B, și C ca relative, în felul următor :

(A)
A i-a replicat lui B că el crede
(B)

(al lui A)
că C (fratele său este
(al lui B)

(A)
mai nedrept cu el însuși (B) decît
(C)

(al lui A)
cu propriul său prieten[4] (al lui B)
(al lui C).

Terminațiile care sînt atașate, în orice limbă flexionară, cuvintelor „guvernate" de alte cuvinte și care servesc pentru a arăta cuvîntul care guvernează, repetînd ceea ce este exprimat în altă parte în aceeași formă, sînt de asemenea *indici*, care au același caracter de pronume relativ. Orice fragment de poezie latină ilustrează aceasta, precum fraza de douăsprezece rînduri care începe cu *Jam satis terris*. În aceste terminații, ca și în A, B, C ne sprijinim pe o asemănare pentru a îndrepta atenția asupra obiectului potrivit. Aceasta nu le face însă în mod decisiv iconi ; căci forma literelor A, B, C și a terminațiilor nu contează prea mult. Important aici nu este doar faptul că o ocurență a unui A se aseamănă cu o ocurență anterioară, ci și faptul că *există o înțelegere ca literele asemănătoare să țină locul aceluiași lucru*, înțelegere care acționează asemenea unei forțe ce transportă atenția de la o ocurență a lui A la una anterioară. Un pronume posesiv este de două ori indice ; în primul rînd el indică posesorul, iar în al doi-

lea rînd prezintă o modificare care din punct de vedere sintactic atrage atenţia asupra cuvîntului ce denotă lucrul posedat.

2.288 Unii indici sînt prescripţii mai mult sau mai puţin detaliate a ceea ce are de făcut ascultătorul pentru a se plasa în legătură directă de experienţă sau altfel de legătură cu lucrul semnificat. Astfel, Serviciul Geodezic publică „Anunţuri pentru marinari“, unde se dă latitudinea şi longitudinea, patru sau cinci relevmente ale unor obiecte proeminente etc., şi se spune că *acolo* se află o stîncă, un banc de nisip, o geamandură sau un far. Deşi există şi alte elemente în aceste prescripţii, ele sînt totuşi în principal indici.

2.289 În clasa acestor prescripţii indiciale despre ceea ce trebuie făcut pentru a găsi obiectul semnificat ar trebui incluse şi cele pe care le-aş numi pronume *selective* [sau cuantificatori] pentru că ele informează ascultătorul asupra modului în care trebuie să aleagă unul din obiectele vizate, dar cărora gramaticienii le dau denumirea foarte nedefinită de pronume *nedefinite*. Două varietăţi ale acestora sînt deosebit de importante în logică ; în primul rînd, *selectivele universale*, precum *quivis, quilibet, quisuam, ullus, nullus, nemo, quisque, uterque*, iar în engleză : *any, every, all, no, none, whatever, whoever, everybody, anybody, nobody*. Ele semnifică faptul că ascultătorul este liber să selecteze orice caz doreşte în limitele exprimate sau înţelese şi că aserţiunea este menită să se aplice la acesta. Cealaltă varietate importantă din punct de vedere logic constă din *selectivele particulare : quis, quispiam, nescio quis, aliquis, quidam*, iar în engleză : *some, something, somebody, a, a certain, some or other, a suitable, one.*

Apropiate de pronumele de mai sus sînt expresiile de genul : *toţi în afară de unul, unul sau doi, cîţiva, aproape toţi, tot al doilea* etc. La un loc cu pronumele trebuie clasificate adverbele de loc şi de timp etc.

Nu mult diferite de acestea sînt : *primul, ultimul, al șaptelea, două treimi din, mii de etc.*

2.290 Există și alte cuvinte cu valoare de indici : prepozițiile și locuțiunile prepoziționale, precum : „la dreapta (stînga) lui". Dreapta și stînga nu pot fi deosebite printr-o simplă descriere generală. Alte prepoziții semnifică relații care, probabil, pot fi descrise ; dar atunci cînd ele trimit, așa cum se întîmplă mai des decît s-ar bănui, la o situație referitoare la locul și atitudinea vorbitorului față de cea a ascultătorului, loc și atitudine observate sau asumate a fi cunoscute prin experiență, atunci elementul cu valoare de indice este elementul dominant. [5]

(*The Short Logic*, 1893 ?)

2.305 ⟨Un indice este⟩ un semn, sau o reprezentare, care se referă la obiectul său nu atît în virtutea vreunei similarități sau analogii cu acesta și nici pentru că este asociat cu însușirile generale pe care se întîmplă să le posede acest obiect, cît pentru că se află în conexiune dinamică (inclusiv spațială) cu obiectul individual, pe de o parte, și cu simțurile sau memoria persoanei căreia îi servește ca semn, pe de altă parte.

Nu se poate enunța nici un conținut factual fără a se folosi un semn oarecare cu statut de indice. Dacă A îi spune lui B : „este un incendiu", B va întreba : „Unde ?". La care A este obligat să recurgă la un indice, chiar dacă vrea să spună că pur și simplu undeva în universul real trecut sau viitor. Altminteri, el nu va fi spus mai mult decît că există ideea de incendiu, care nu va oferi nici o informație, căci cuvîntul „incendiu", în afara cazului în care este deja cunoscut, ar fi neinteligibil. Dacă A îndreaptă degetul spre locul unde arde, degetul său este legat dinamic cu focul ca și cum un avertizor automat de incendiu l-ar fi întors în fapt în

această direcţie, obligînd totodată ochii lui B să se întoarcă în această direcţie, atenţia să i se fixeze asupra incendiului, iar intelectul lui să recunoască faptul că întrebarea pe care a pus-o a primit un răspuns. Dacă răspunsul lui A este : „La o mie de metri de aici", cuvîntul „aici" este un indice, căci el are exact aceeaşi forţă pe care ar fi avut-o îndreptarea energică a degetului de către A spre un loc situat între el şi B. Mai mult, cuvîntul „metru", deşi reprezintă un obiect dintr-o clasă generală, are în mod indirect o valoare de indice din moment ce metrii din lemn sau metal sînt ei înşişi semne ale metrului etalon şi aceasta nu pentru că au calităţi similare, căci toate proprietăţile pertinente ale unei bare mici sînt, atît cît le putem percepe aceleaşi ca cele ale unei bare mari, ci pentru că fiecare din aceste bare a fost, în realitate sau virtual, adusă lîngă prototip şi supusă la anumite operaţii dinamice în timp ce atunci cînd vedem o bară, intelectului nostru i se impun prin asociaţie experienţe variate, ceea ce ne face să le considerăm legate de ceva ce are o lungime fixă, cu toate că este posibil să nu ne fi gîndit la faptul că acest etalon este o bară materială. Consideraţiile de mai sus l-ar putea determina pe cititor să presupună că indicii trimit exclusiv la obiecte din experienţă şi că ei nu ar fi deloc folositori în matematica pură, aceasta avînd de a face cu creaţii ideale, fără a se pune problema de a şti dacă acestea din urmă există sau nu undeva în realitate. Dar construcţiile imaginare ale matematicianului şi chiar visele se apropie atît de mult de realitate încît prezintă un anumit grad de fixitate care permite recunoaşterea şi identificarea lor ca obiecte individuale. Pe scurt, există o formă degenerată de observaţie care este îndreptată spre creaţiile propriilor noastre intelecte — folosind cuvîntul „observaţie" în sensul său deplin, implicînd un anume grad de fixitate şi cvasirealitate în obiectul la care observaţia încearcă să

se conformeze. Ca urmare, constatăm că indicii sînt absolut indispensabili în matematică, şi pînă cînd acest adevăr nu va fi înţeles toate eforturile depuse pentru a supune la reguli logica relaţiilor triadice şi a relaţiilor de un ordin superior vor eşua ; dar, odată sesizată, problema este rezolvată. Literele obişnuite din algebră care nu prezintă particularităţi sînt indici. La fel sînt literele A, B, C etc, ataşate figurilor geometrice. Juriştii şi toţi cei care au de formulat cu precizie o chestiune complicată recurg la litere pentru a distinge indivizii. Literele astfel folosite nu sînt decît pronume relative perfecţionate. Astfel, în timp ce pronumele demonstrative şi personale sînt, în întrebuinţarea pe care le-o dăm în mod obişnuit, „indici autentici", pronumele relative sînt „indici. La fel sînt literele A, B, C etc. ataşate fiferi, accidental şi indirect, la lucruri existente, ele se referă în mod direct — şi atîta e suficient — la imaginile pe care cuvintele precedente le-au creat în minte.

2.306. Indicii se pot distinge de alte semne, sau reprezentări, prin trei trăsături caracteristice ; în primul rînd, ei nu prezintă nici o asemănare semnificativă cu obiectele lor ; în al doilea rînd, ei se referă la indivizi, unităţi individuale, colecţii individuale, sau „continuum-uri" individuale ; în al treilea rînd, ei îndreaptă atenţia spre obiectele lor prin constrîngere oarbă. Ar fi însă dificil, dacă nu imposibil, să se citeze un caz de indice absolut pur sau să se găsească un semn absolut lipsit de calitatea de indice. Psihologic, acţiunea indicilor depinde de asocierea prin contiguitate şi nu de asocierea prin asemănare şi nici de operaţii intelectuale.

(Dictionary of Philosophy and Psychology, art. „Indice", vol. I, 1901).

2.291. Iconii şi indicii nu asertează nimic. Dacă un icon ar putea fi interpretat printr-o

frază, această frază ar trebui să fie la un „mod potențial" adică ea ar spune pur și simplu : „Să presupunem că o figură are trei laturi" etc. Dacă un indice ar fi interpretat în felul acesta, modul ar trebui să fie imperativ sau exclamativ, ca în „Privește acolo !" sau „Atenție !" În schimb, genul de semne pe care le vom analiza ceva mai jos sînt, prin natura lor, la modul „indicativ" sau, cum ar trebui să fie numit, *declarativ*[6]. Desigur, aceste semne pot servi la exprimarea oricărui alt mod, pentru că noi putem declara aserțiunile ca fiind îndoielnice, sau pur și simplu interogative, sau în mod imperativ necesare.

(The Short Logic, 1893 ?)

Simbolul

2.292. Un *simbol* este un representamen al cărui caracter reprezentativ constă tocmai în aceea că este o regulă care își va determina interpretantul. Toate cuvintele, frazele, cărțile și alte semne convenționale sînt simboluri. Vorbim de scrierea sau de pronunțarea cuvîntului „om" ; dar, de fapt, nu este pronunțată sau scrisă decît o *replică* sau întruchipare a cuvîntului. Cuvîntul în sine nu are existență, deși are ființă reală, a cărei realitate *constă în* aceea că existenții i se vor conforma. El este un mod general de succesiune a trei sunete sau representamene de trei sunete, care devine un semn doar prin faptul că o obișnuință sau lege dobîndită va face ca replicile sale să fie interpretate ca semnificînd un om sau niște oameni. Cuvîntul și semnificația sa sînt amîndouă reguli generale ; din cele două, însă, cuvîntul singur prescrie calitățile replicilor sale în ele însele. Altminteri, „cuvîntul" și „semni-

ficaţia" sa nu diferă unul de altul decît dacă se ataşează „semnificaţiei" un sens special.

2.293 Un simbol este o lege sau o regularitate a viitorului nedefinit. Acelaşi caracter trebuie să-l aibă şi interpretantul său ; şi la fel trebuie să fie şi obiectul nemijlocit complet, sau semnificaţia [7]. Dar o lege, în mod necesar, guvernează sau „este întruchipată în" obiecte individuale şi prescrie unele din calităţile lor. Ca urmare, un element constitutiv al unui simbol poate fi un indice şi un element constitutiv poate fi un icon. Un om se plimbă cu un copil ; el îşi întinde braţul în aer şi spune : „Acolo este un balon". Braţul întins este o parte esenţială a simbolului, fără de care acesta din urmă nu ar transmite nici o informaţie. Dacă însă copilul întreabă : „Ce este un balon ?" iar omul răspunde : „Este ceva ca o bulă mare de săpun", el face din imagine o parte a simbolului. Astfel, deşi obiectul complet al unui simbol, cu alte cuvinte semnificaţia sa, are natura unei legi, el trebuie să *denote* un obiect individual şi trebuie să *semnifice* o însuşire. Un simbol *autentic* este un simbol care are o semnificaţie generală. Există două feluri de simboluri degenerate : *simbolul singular,* al cărui obiect este un individ existent şi care semnifică doar însuşirile pe care acest individ le poate realiza, şi *simbolul abstract,* al cărui singur obiect este o însuşire.

2.294. Deşi interpretantul nemijlocit al unui indice trebuie să fie un indice, totuşi, dat fiind că obiectul său poate fi obiectul unui simbol individual [singular], indicele poate avea un astfel de simbol ca interpretant indirect. Chiar şi un simbol autentic poate să fie un interpretant imperfect al său. Astfel, un *icon* poate avea un indice degenerat, sau un simbol abstract, ca interpretant indirect, şi un indice sau simbol autentic ca interpretant imperfect.

(*Syllabus,* 1902 ?)

2.295 Un *simbol* este un semn apt prin natura sa să declare că ansamblul de obiecte denotat prin indiferent ce ansamblu de indici care-i poate fi atașat într-un fel sau altul este reprezentat de un icon care îi este asociat. Pentru a arăta ce înseamnă această definiție complicată, să luăm ca exemplu de simbol cuvîntul „iubește". Acestui cuvînt i se asociază o idee, care este iconul mental al unei persoane care iubește pe alta. Trebuie să înțelegem însă că „iubește" figurează într-o frază ; căci problema nu este ce poate semnifica acest cuvînt considerat în sine, dacă semnifică într-adevăr ceva. Fie deci fraza : „Ezechiel o iubește pe Hulda". Ezechiel și Hulda trebuie, așadar, să fie sau să conțină indici, căci fără indici este imposibil să se desemneze despre ce anume se vorbește. O simplă descriere ar lăsa neprecizat dacă ele nu sînt cumva doar personaje dintr-o baladă ; dar, fie că sînt sau nu, indicii pot să-i desemneze. Or, efectul cuvîntului „iubește" este că perechea de obiecte denotate de perechea de indici Ezechiel și Hulda este reprezentată de iconul sau imaginea pe care o avem în minte despre un bărbat care iubește și iubita sa.

2.296 Acest lucru este în egală măsură adevărat cu privire la orice verb la modul enunțiativ ; și, de fapt, cu privire la orice verb, căci celelalte moduri sînt pur și simplu declarații ale unui fapt oarecum diferit de cel pe care-l exprimă modul enunțiativ. Cînd e vorba de un substantiv, avînd în vedere semnificația pe care o are în frază, și nu luat în sine, cel mai bine este să-l considerăm ca parte a unui simbol. Astfel, fraza : „Orice bărbat iubește o femeie" este echivalentă cu „Tot ceea ce este un bărbat iubește ceva care este o femeie". Aici, „tot ceea ce" este un indice selectiv universal, „este un bărbat" este un simbol, „iubește" este un

simbol, „ceva care“ este un indice selectiv particular şi „este o femeie“ este un simbol....

(*The Short Logic*, 1893 ?)

2.297 Cuvîntul *simbol* are atît de multe semnificaţii încît ar însemna să deteriorăm limba dacă i-am mai adăuga încă una. Cred că semnificaţia pe care i-o ataşez, aceea de semn convenţional, sau de semn ce depinde de o obişnuinţă (dobîndită sau înnăscută) nu este atît o semnificaţie nouă cît o întoarcere la semnificaţia originară. Etimologic, cuvîntul ar însemna un lucru *aruncat împreună cu altul,* exact aşa cum ἔμβολον *(embolum)* este un lucru aruncat în ceva, o săgeată, παράβολον *(parabolum)* este un lucru aruncat alături de altul, o protecţie colaterală, iar ὑπόβολον *(hypobolum)* este un lucru aruncat sub altul, un cadou prenupţial. Se spune de obicei că în cuvîntul *simbol* „aruncarea împreună“ trebuie înţeleasă în sensul de „a conjectura“ ; dacă situaţia ar fi însă aceasta, ar trebui să aflăm că, cel puţin *uneori,* el a însemnat o conjectură, semnificaţie pe care în zadar am căuta-o în literatură. Grecii foloseau însă foarte des „a arunca împreună“ συμβαλλεῖν pentru a semnifica încheierea unui contract sau convenţii, astfel încît găsim termenul simbol σύμβολον de timpuriu şi des folosit pentru a semnifica o convenţie sau contract. Aristotel numeşte substantivul un „simbol“, altfel spus, un semn convenţional. În limba greacă, focul de pază este un „simbol“, adică un semnal asupra căruia s-a căzut de acord ; un stindard sau drapel este un „simbol“, o parolă este un „simbol“, o emblemă este un „simbol“ ; un crez religios este numit „simbol“ pentru că el serveşte ca emblemă sau semn distinctiv ; un bilet de teatru este numit „simbol“ ; orice bon sau cec care îndreptăţeşte pe cineva să primească ceva este un „simbol“. Mai mult, orice expresie a unui

sentiment a fost numită „simbol". Acestea erau semnificațiile principale ale cuvîntului în limba de origine. Cititorul va judeca dacă ele sînt suficiente pentru a-mi justifica pretenția că nu denaturez prea mult semnificația cuvîntului folosindu-l așa cum îmi propun să o fac.

2.298 Orice cuvînt obișnuit, precum „dă", „pasăre", „căsătorie", este un exemplu de simbol. El este *aplicabil la tot ceea ce se poate constata că realizează ideea legată de acest cuvînt ;* el nu identifică, prin el însuși, acele lucruri. El nu ne arată o pasăre și nici nu înfăptuiește în fața ochilor noștri o donație sau o căsătorie, ci presupune că sîntem capabili să ne imaginăm aceste lucruri și că le-am asociat cuvîntul.

2.299 Se poate observa o progresie regulată de unu, doi, trei în cele trei ordine de semne ; icon, indice, simbol. Iconul nu are nici o legătură dinamică cu obiectul pe care-l reprezintă ; se întîmplă pur și simplu că însușirile sale seamănă cu cele ale obiectului și provoacă senzații analoge în mintea celui care distinge asemănarea. În realitate, însă, el nu are nici o legătură cu ele. Indicele este legat fizic de obiectul său, cu care formează o pereche organică, dar mintea care interpretează nu are ce face cu această legătură, decît să o constate după ce ea a fost stabilită. Simbolul este legat de obiectul său în virtutea ideii pe care o are mintea care folosește simbolul, idee fără de care o astfel de legătură nu ar exista.

2.300 Orice forță fizică reacționează între o pereche de particule, din care fiecare poate servi ca indice al celeilalte. Pe de altă parte, vom vedea că orice operație intelectuală implică o triadă de simboluri.

2.301 Un simbol, așa cum am văzut, nu poate indica un lucru anume ; el denotă un gen de lucruri. Mai mult, el însuși este un gen și nu un lucru individual. Puteți scrie cuvîntul „stea", dar aceasta nu vă face creatorul cuvîntului, după cum, dacă-l ștergeți, nu-l dis-

trugeţi. Cuvîntul trăieşte în minţile celor care-l folosesc. Chiar şi atunci cînd dorm, el există în memoria lor. Astfel, putem admite, dacă am avea motive s-o facem, că noţiunile generale sînt simple cuvinte, fără a spune nicidecum, aşa cum îşi închipuia Occam, că în realitate sînt individuale.

2.302 Simbolurile cresc. Ele iau fiinţă dezvoltîndu-se din alte semne, în particular din iconi sau din semne mixte care ţin de iconi şi de simboluri. Gîndim numai în semne. Aceste semne mentale au o natură mixtă; părţile lor care sînt simboluri se cheamă concepte. Dacă un om produce un simbol nou, o face prin gînduri care presupun concepte. Astfel, un simbol nou se poate dezvolta doar din simboluri. *Omne symbolum de symbolo.* Odată ce există, simbolul se răspîndeşte în rîndul oamenilor. Prin întrebuinţare şi experienţă semnificaţia sa se dezvoltă. Cuvinte precum *forţă, lege, bogăţie, căsătorie* au pentru noi semnificaţii foarte diferite de cele pe care le-au avut pentru străbunii noştri barbari. Simbolul îi poate spune omului, împreună cu sfinxul lui Emerson :

„Ochiului tău îi sînt lumină".

(*The Art of Reasoning*, cap. II, 1895 ?)

Dicisemnul sau cvasipropoziţia

2.309 Din cele trei clase ale trihotomiei [a treia] de representamene — semnele simple sau substitutive, sau *sumisemnele* [reme] ; semnele duble sau informaţionale, cvasipropoziţiile sau *dicisemnele* ; semnele ternare sau raţional persuasive sau *raţionamentele* sau *suadisemnele* — cea a cărei natură este cel mai uşor de înţeles este cea de a doua, cea a cvasipropozi-

ţiilor, în ciuda faptului că problema naturii esenţiale a „judecăţii" este astăzi cea mai controversată dintre toate problemele de logică. Adevărul este că *toate* aceste clase au o natură foarte complexă; problema este însă inutil complicată în zilele noastre prin aceea că logicienii, în loc să-şi îndrepte atenţia asupra propoziţiilor în general, şi-o concentrează asupra „judecăţilor" sau actelor de acceptare mentală a propoziţiilor, care nu numai presupun caracteristici în plus faţă de cele ale propoziţiilor în general — caracteristici necesare pentru a le diferenţia ca propoziţii de un tip particular — dar mai implică pe lîngă propoziţia mentală şi actul specific de adeziune. Problema este deja destul de dificilă cînd încercăm să analizăm natura esenţială a *dicisemnului* în general, adică a acelui semn care *comunică* informaţie, în opoziţie cu un semn [precum un icon] din care se poate deriva informaţie [8].

2.310 Testul caracteristic cel mai simplu care arată dacă un semn este sau nu un dicisemn este acela că un dicisemn este fie adevărat, fie fals, dar nu oferă în mod direct temeiuri pentru adevărul sau falsitatea sa. Aceasta dovedeşte că un dicisemn trebuie să se refere explicit la ceva, sau să fie în relaţie cu ceva care are o existenţă reală, independent de reprezentarea despre el ca atare, şi mai dovedeşte că această referire sau relaţie nu trebuie să apară ca raţională, ci ca o secunditate oarbă. Singurul fel de semn al cărui obiect există cu necesitate este însă indicele autentic. Acest indice ar putea, ce-i drept să facă parte dintr-un simbol: în acest caz, însă, relaţia ar apărea ca raţională. În consecinţă, un dicisemn se reprezintă pe sine în mod necesar ca un indice autentic şi nimic mai mult. În acest punct al analizei să îndepărtăm toate celelalte consideraţii şi să vedem ce fel de semn trebuie să fie acela care se reprezintă în orice fel ca un indice autentic al obiectului său şi nimic

mai mult. Substituind expresiei „reprezintă drept“ o interpretare mai clară, enunțul spune că interpretantul dicisemnului reprezintă o identitate a dicisemnului cu un indice autentic al obiectului real al dicisemnului. Altfel spus, interpretantul reprezintă o relație existențială reală sau o secunditate autentică ca existînd între dicisemn și obiectul său real. Dar interpretantul unui semn nu poate reprezenta alt obiect decît pe cel al semnului însuși. Trebuie deci ca însăși această relație existențială să fie obiectul dicisemnului, dacă acesta din urmă are vreun obiect real. Această relație existențială reprezentată, fiind un obiect al dicisemnului, face și din acest obiect real care este un corelat al acestei relații, un obiect al dicisemnului.

2.311 Obiectul acesta din urmă poate fi deosebit numindu-l *obiectul primar,* celălalt fiind numit *obiectul secundar*. Dicisemnul, în măsura în care este relatul relației existențiale care este obiectul secundar al dicisemnului, nu poate fi, în mod evident, întregul dicisemn. El este în același timp o parte a obiectului și o parte a interpretantului dicisemnului. Din moment ce dicisemnul este reprezentat în interpretantul său ca fiind un indice al unui complex ca atare, el trebuie să fie reprezentat în același interpretant ca fiind compus din două părți, corespunzînd respectiv obiectului său și sieși [dicisemnului]. Altfel spus, pentru a înțelege dicisemnul, el trebuie privit ca fiind compus din aceste două părți, indiferent dacă este sau nu compus ca atare în acest fel. Este greu de văzut cum este posibil acest lucru, dacă el nu are într-adevăr aceste două părți ; dar poate că este posibil. Să examinăm separat aceste două părți reprezentate. Partea care este reprezentată, ca reprezentînd obiectul primar, din moment ce dicisemnul este reprezentat ca un indice al obiectului său, trebuie să fie reprezentată ca un indice sau un representamen oarecare al unui indice al obiectului primar.

Partea care este reprezentată ca reprezentînd o parte a dicisemnului este reprezentată ca fiind, în același timp, parte a interpretantului și parte a obiectului. De aceea, ea trebuie să fie reprezentată ca un astfel de representamen (sau să reprezinte un astfel de representamen) al cărui obiect și interpretant pot să coincidă. Or, un simbol nu se poate avea pe sine ca obiect al său, căci există o lege care-i guvernează obiectul. De exemplu, dacă aș spune: „Această propoziție comunică o informație despre ea însăși" sau „Să luăm termenul 'sfinx' ca termen general ce denotă tot ceea ce are natura unui simbol care este aplicabil la orice 'sfinx' și la nimic altceva", aș rosti niște nonsensuri. Dar, un representamen mediază între interpretantul său și obiectul său și ceea ce nu poate fi obiectul representamenului nu poate fi obiectul interpretantului. Ca urmare, este *a fortiori* imposibil ca un simbol să-și aibă obiectul ca interpretant al său. Un indice se poate foarte bine reprezenta pe sine însuși. Astfel, orice număr are un dublu; și în felul acesta, întreaga colecție a numerelor pare este un indice al întregii colecții a numerelor, astfel încît această colecție a numerelor pare conține un indice al ei înseși. Este însă imposibil ca un indice să-și fie propriul interpretant, deoarece un indice nu este nimic altceva decît o existență individuală într-o secunditate cu ceva; și el nu devine un indice decît prin faptul că poate fi reprezentat de un representamen oarecare ca fiind în această relație. Dacă acest interpretant ar putea fi el însuși, nu ar exista nici o diferență între un indice și un secund. Riguros vorbind, nu este, însă o posibilitate ce implică o posibilitate și, astfel, posibilitatea ca el să fie reprezentat ca o posibilitate este posibilitatea posibilității implicate. Așadar, numai în acest fel de representamene interpretantul poate să fie obiectul. În consecință, acest element constitutiv al dicisemnului care este reprezentat în interpretant ca o parte

a obiectului trebuie să fie reprezentat de un icon sau printr-un representamen al unui icon. Dicisemnul, aşa cum se cere înţeles dacă vrem în genere să-l înţelegem, trebuie să conţină aceste două părţi. Dar dicisemnul este reprezentat ca un indice al obiectului prin aceea că acesta din urmă implică ceva care corespunde acestor părţi ; şi dicisemnul este reprezentat ca fiind tocmai indicele acestei secundităţi. Ca urmare, dicisemnul trebuie să etaleze existenţa unei conexiuni între aceste părţi ale lui însuşi şi trebuie, de asemenea, să reprezinte această conexiune ca fiind corespunzătoare unei conexiuni în obiect între obiectul primar diadic [adică obiectul primar în măsura în care este diadic în structură] şi primeitatea [sau calitatea obiectului primar] indicată de partea [obiectului primar diadic] care corespunde dicisemnului.

2.312 În concluzie, deci, dacă am reuşit să ne croim drum prin labirintul acestor abstracţiuni, un dicisemn definit ca representamen pe care interpretantul său îl reprezintă ca indice al obiectului său trebuie să aibă următoarele caracteristici :

În primul rînd, pentru a putea fi înţeles, trebuie să se considere că el conţine două părţi, din care una, *ce poate fi numită subiectul,* este sau reprezintă un indice al unui secund ce există independent de faptul că este reprezentat, în timp ce cealaltă, *care poate fi numită predicatul,* este sau reprezintă un icon al unei primeităţi [sau calităţi, sau esenţe]. În al doilea rînd, aceste două părţi trebuie să fie reprezentate ca fiind în conexiune, şi încă astfel încît, dacă dicisemnul are vreun obiect, el [dicisemnul] trebuie să fie un indice al unei secundităţi care subzistă între obiectul real reprezentat într-o parte reprezentată a dicisemnului (şi care urmează să fie indicată) şi o primeitate reprezentată în cealaltă parte reprezentată a dicisemnului (şi care urmează să fie iconizată).

2.313 Să vedem acum dacă aceste concluzii, împreună cu asumpţiile de la care pornesc ele, sînt valabile pentru toate semnele care pretind să comunice informaţii fără a oferi vreo justificare raţională a acestora şi să ne convingem, pe de altă parte, că ele sînt nepotrivite atît semnelor care nu comunică informaţii, cît şi celor care oferă dovezi pentru adevărul informaţiilor lor (sau temeiuri pentru a le crede). Dacă analiza noastră rezistă la aceste teste, putem deduce că definiţia dicisemnului pe care se bazează ele, valabilă cel puţin în interiorul sferei semnelor; poate fi presupusă ca validă şi în afara acestei sfere.

2.314 Potrivit definiţiei noastre, un icon nu poate fi un dicisemn, căci interpretantul care îi este propriu unui icon nu îl poate reprezenta pe acesta ca fiind un indice, indicele fiind esenţialmente mai complicat decît iconul. Ca urmare, ar trebui să nu existe printre iconi semne informaţionale. Constatăm că, de fapt, iconii pot fi de cel mai mare folos în obţinerea de informaţii — în geometrie, de exemplu — şi totuşi este adevărat că un icon nu poate comunica informaţii de unul singur, căci obiectul său este orice existent care seamănă şi îi este obiect în măsura în care el seamănă cu iconul.

2.315 Toate propoziţiile sînt simboluri informaţionale. Concluziile noastre nu se opun ca dicisemnele să fie simboluri ; să începem, însă, prin a examina dacă definiţia şi concluziile noastre se aplică sau nu propoziţiilor obişnuite. Pentru a ne fixa ideile, să luăm următoarea propoziţie : „Tullius are un neg pe nas". Aceasta este o propoziţie, indiferent dacă este adevărată sau nu, indiferent dacă cineva o asertează sau nu, dacă cineva o acceptă sau nu. Căci un act de asertare presupune că, prin formularea unei propoziţii, o persoană îndeplineşte un act care o face pasibilă de a fi pedepsită de dreptul social (sau, în orice caz, de legea morală) în cazul în care propoziţia nu ar fi adevărată (ex-

ceptînd cazul în care persoana ar avea o scuză determinată și suficientă) ; iar un act de consimțire este un act al minții prin care încercăm să imprimăm semnificațiile propoziției asupra dispozițiilor noastre de acțiune, astfel încît acest act ne va guverna conduita (inclusiv gîndirea subiacentă conduitei) ; este o obișnuință ce poate fi prompt abandonată dacă se ivesc motive în acest sens. În îndeplinirea oricăruia din aceste acte propoziția este recunoscută ca atare, indiferent dacă actul este sau nu îndeplinit. Nu se poate întemeia o obiecție valabilă pe faptul că o propoziție este înțeleasă întotdeauna ca ceva la care *s-ar putea* consimți și care *ar putea* fi asertat [9] ; căci definiția pe care am dat-o dicisemnului cuprinde mai mult decît simpla recunoaștere a acestui lucru enunțînd că (dacă se presupune că propoziția este un dicisemn) interpretantul său (adică reprezentarea mentală sau gîndul pe care tinde să-l determine) reprezintă propoziția ca pe un indice autentic al unui obiect real, independent de reprezentare. Or, un indice implică existența obiectului său. Definiția [dicisemnului] mai adaugă că acest obiect este o secunditate, un fapt real. Indiscutabil că lucrul acesta este adevărat pentru propozițiile „amplificative" obișnuite ; ceea ce reprezintă ele este un fapt. În ceea ce privește însă propozițiile explicative, și mai ales definițiile, nu este chiar atît de sigur. Dacă o definiție este înțeleasă ca introducînd definitum-ul, astfel încît ea să însemne „Fie ca aceasta — definitum-ul — să însemne cutare — definiția", atunci ea este o propoziție la modul imperativ și, în consecință, nu este o propoziție, căci o propoziție este echivalentă cu o expresie la modul indicativ. Prin urmare, definiția nu este o propoziție decît dacă definitum-ul este deja cunoscut interpretantului. În acest caz, însă, este clar că ea comunică o informație cu privire la caracterul acestui definitum, — comunică, adică, ceva factual. Să luăm însă o propoziție „analitică", altfel spus, o propoziție

explicativă, și, pentru început, să luăm formula „A este A". Dacă aceasta este menită să enunțe ceva cu privire la lucrurile reale, ea este total neinteligibilă. Ea trebuie înțeleasă ca semnificînd ceva despre simboluri ; fără îndoială că verbul substantivat „este" exprimă una din acele relații pe care orice lucru le are în sine însuși, precum „[el] iubește tot ceea ce [îl] poate iubi". Astfel înțeleasă, ea comunică informații despre un simbol. Un simbol, e drept, nu este un individ. Dar, orice informație despre un simbol este o informație cu privire la toate replicile sale ; și o replică este, strict vorbind, un individ. Ce informație furnizează așadar propoziția „A este A" cu privire la această replică ? Informația este că dacă replica ar fi modificată astfel încît un același nume să figureze înainte și după ea, atunci rezultatul va fi o replică a unei propoziții care nu va fi niciodată în contradicție cu un fapt. A spune că ceva nu va fi *niciodată* nu înseamnă a enunța vreun fapt real și, atîta timp cît nu intervine o experiență oarecare — reală sau imaginară — care ar putea fi ocazia unui conflict cu propoziția în cauză, ea nu reprezintă, după știința noastră, o secunditate reală. De îndată însă ce se ivește o asemenea ocazie, propoziția trimite la replica individuală ce apare atunci și la experiența singulară respectivă și descrie relația dintre ele. Observații similare se aplică oricărei propoziții explicative. Propoziția : „Orice fenix, renăscînd din cenușa sa, cîntă, YanKee Doodle", putem fi siguri, nu va contrazice nici o experiență. În acest caz, ea este perfect adevărată. Propoziția : „Orice triunghi cu patru laturi este albastru închis" este în mod necesar adevărată, deoarece este imposibil să fie contrazisă de vreo experiență. Ambele propoziții sînt, însă, lipsite de semnificație. Tot fără semnificație este orice propoziție explicativă care este adevărată, exceptînd cazul în care este considerată o propoziție despre un anumit fel de simbol a cărui re-

plică se produce în mod real. Dacă vrem să facem din „Omul este un biped" o propoziţie explicativă, această propoziţie nu semnifică nimic dacă nu există o ocazie în care numele „om" să poată fi aplicat. Dacă există o astfel de ocazie, cu privire la acest eveniment individual existenţial se spune că termenul „biped" i se poate aplica. Altfel spus, dacă se prezintă o ocazie în care să se aplice cuvîntul „biped", rezultatul nu va fi niciodată în conflict cu o experienţă, reală sau imaginară. Astfel, orice fel de propoziţie, fie că este lipsită de semnificaţie, fie că are ca obiect o secunditate reală, este un fapt pe care orice cititor de lucrări filosofice ar trebui să-l aibă constant în minte, traducînd orice propoziţie exprimată abstract în semnificaţia sa precisă cu referire la o experienţă individuală. Sistemul grafurilor existenţiale, care este capabil de a exprima orice propoziţie atît de analitic pe cît se poate dori, exprimă o aserţiune ce ataşează în mod real o replică individuală unei foi individuale, şi această posibilitate de a o ataşa pe una celeilalte este tocmai ceea ce interpretantul unei propoziţii reprezintă înainte ca propoziţia să fi fost asertată.

2.316 Să comparăm acum concluziile trase din definiţia abstractă a dicisemnului cu faptele privind propoziţiile. Prima concluzie este aceea că orice propoziţie conţine *un subiect* şi *un predicat*, primul reprezentînd (sau fiind) un indice al obiectului primar, sau corelat al relaţiei reprezentate, ultimul reprezentînd (sau fiind) un icon al dicisemnului într-o anumită privinţă. Înainte de a ne întreba dacă orice propoziţie are aceste două părţi, să vedem dacă descrierile care li se dau sînt exacte atunci cînd aceste două părţi există. Propoziţia „Cain îl ucide pe Abel" are două subiecte, „Cain" şi „Abel", şi se raportează în egală măsură la obiectul real al unuia cît şi la al celui de al doilea. Ea poate fi însă considerată ca raportîndu-se în primul rînd la diada compusă din Cain ca membru prim şi Abel ca membru secund. Această pe-

reche este un unic obiect individual avînd o asemenea relație cu Cain și Abel, încît existența ei nu constă din nimic altceva decît din existența lui Cain și existența lui Abel. Deși existența perechii depinde astfel de existența lui Cain și a lui Abel, perechea este, cu toate acestea, la fel de adevărat existentă pe cît sînt fiecare din cei doi separat. *Diada* nu este întocmai perechea. Diada este o diagramă mentală ce constă din două imagini a două obiecte, una legată existențial de unul din membrii perechii, cealaltă de cel de al doilea ; una avînd atașată, ca pentru a o reprezenta, un simbol a cărui semnificație este „prima", iar cealaltă un simbol a cărui semnificație este „cea de a doua". Astfel, această diagramă, diada, reprezintă indicii lui Cain și, respectiv, Abel ; și astfel subiectul propoziției se conformează concluziei noastre. Să examinăm acum subiectul următoarei propoziții : „Orice om este fiul a doi părinți". Aceasta presupune o diagramă mentală a unei perechi etichetate cu „primul" și „al doilea", ca mai înainte (sau mai curînd prin simboluri echivalente acestora într-un scop anume) ; dar în loc de a considera direct cele două unități ale diagramei ca fiind indicii a doi indivizi existenți, interpretantul diagramei indică faptul că, dacă interpretul întregii propoziții atașează în mod real, printr-un act mental, una din unitățile diagramei oricărui om individual, atunci o relație existentă va atașa cealaltă unitate unei anumite perechi de indivizi : astfel încît, dacă interpretul întregii propoziții atașează un individ din această pereche în mod special acelei unități, atunci predicatul va fi adevărat cu privire la această diadă individuală în ordinea membrilor săi. Desigur, nu înseamnă că cel care înțelege suficient diagrama trece în realitate prin acest proces elaborat de gîndire, ci doar că aceasta este ceea ce trebuie făcut pentru a înțelege complet și precis propoziția. Graful propoziției va ajuta să se vadă că așa

stau lucrurile. Aici, ca și mai înainte, subiectul reprezintă diada individuală al cărei simbol este propoziția — simbol ce urmează a fi reprezentat printr-un indice. Dacă propoziția are un subiect abstract, precum „roșeață" sau „justiție", ea poate fi tratată fie ca o *exponibilă*, în maniera scolasticilor, altfel spus, ca o propoziție a cărei construcție reală este mascată de un trop gramatical, sau, dacă această manieră nu oferă adevărata interpretare, propoziția vorbește despre un univers care cuprinde o replică pentru fiecare din simbolurile dintr-o colecție de simboluri posibile, colecție întrucîtva nedefinită, dar cuprinzînd toate cîte trebuie să fe luate în seamă. Nu putem spune „pe toate cele pertinente", căci nici o colecție nu ar putea epuiza simbolurile pertinente posibile. În cazul unei propoziții *condiționale*[10] : „Dacă la noapte va îngheța, trandafirii voștri vor muri", semnificația este aceea că orice replică ce ar putea fi adevărată a propoziției : „La noapte va îngheța", coexistă cu o replică adevărată a propoziției : „Trandafirii voștri vor muri". Aceasta implică o reprezentare a unui indice tot așa cum implică subiectul propoziției : „Toți trandafirii vor muri".

2.317 Trecînd acum la examinarea predicatului, este suficient de clar că această ultimă propoziție, sau oricare alta asemenea ei, nu-și comunică semnificația decît producînd în minte o imagine sau, ca să zicem așa, o fotografie compozită de imagini, asemenea primeității semnificate. Aceasta nu răspunde, însă, direct la întrebare, care nu este aceea de a ști ce face să se producă constituția noastră mentală, ci cum reprezintă predicatul primeitatea pe care o semnifică.[11] Predicatul este în mod necesar un *sumisemn iconic* [remă] (ceea ce nu este întotdeauna adevărat despre subiect) și, ca atare, după cum ne-ar arăta o analiză completă a sumisemnului, semnifică în esență ceea ce semnifică reprezentîndu-se pe sine ca reprezentînd iconul. Acest aspect nu reiese foarte clar în absența unei analize a sumisemnului.

2.318 Ajungem acum la problema de a şti dacă toate propoziţiile au un subiect şi un predicat. S-a arătat mai sus că acest lucru este valabil despre o condiţională şi se poate vedea uşor că este în egală măsură valabil despre orice disjunctivă. Doar că o disjunctivă obişnuită are o astfel de construcţie încît un mod de analiză este la fel de bun ca altul. Mai precis, a spune : „Ori A, ori B este adevărat“, se poate considera la fel de bine ca însemnînd : „Acea replică a unui simbol este adevărată care nu este adevărată dacă nici o replică a lui A nu este adevărată şi nici o replică a lui B nu este adevărată“, sau : „Dacă o replică a lui A nu este adevărată, o replică a lui B este adevărată“, sau : „Dacă o replică a lui B nu este adevărată, o replică a lui A este adevărată“. Toate aceste formulări se reduc la acelaşi lucru, tot aşa cum : „Un oarecare X este Y“, „Un oarecare Y este X“ şi „Ceva este atît X cît şi Y“ se reduc la acelaşi lucru. Analiza cea mai profundă include toată substanţa dicisemnului în predicat. O propoziţie copulativă are în mod şi mai evident un subiect şi un predicat. Ea afirmă relaţia autentic triadică a *tricoexistenţei* : „P şi Q şi R coexistă“. Pentru că a spune că atît A cît şi B sînt adevărate înseamnă a spune că există ceva care *tricoexistă* cu replici adevărate ale lui A şi B. Unii logicieni au o gîndire atît de împovărată de prejudecăţi sau opacă, încît invocă frazele latine *fulget* şi *lucet* ca exemple de propoziţii fără subiect. Dar oricine poate vedea că aceste cuvinte nu comunică nici o informaţie dacă nu au o legătură (care va fi de obicei indicială, indicele fiind mediul ambiant comun al interlocutorilor) cu împrejurările în care ele afirmă că au loc primeităţile pe care le semnifică.

2.319 Propoziţia ar trebui să aibă o *sintaxă* reală, reprezentată ca fiind indicele acelor elemente ale faptului reprezentat care corespund subiectului şi predicatului ; lucru evident în toate propoziţiile. De la Abelard încoace, s-a

obişnuit să se facă din această sintaxă o a treia parte a propoziţiei sub numele de copulă. Raţiunea istorică a apariţiei acestei concepţii în secolul al doisprezecelea a fost, desigur, aceea că latina timpului nu permitea omisiunea verbului *est*, care, în mod obişnuit, deşi nu invariabil, era omis în greacă, iar uneori şi în latina clasică. În cele mai multe limbi nu există un asemenea verb. Este clar, însă, că nu se poate evita nevoia unei sintaxe considerînd copula o a treia parte a propoziţiei; şi este mai simplu să se spună că ea nu este decît forma accidentală pe care o poate lua sintaxa.

2.320 S-a arătat astfel îndeajuns că toate propoziţiile se conformează definiţiei dicisemnului şi corolarelor ce rezultă din această definiţie. O propoziţie este, pe scurt, un dicisemn care este un simbol. Dar şi un indice poate să fie dicisemn. Un portret cu numele unui om scris sub el este, strict vorbind, o propoziţie, deşi sintaxa sa nu este cea a vorbirii şi deşi portretul însuşi nu numai reprezintă, ci şi este un hipoicon. Numele propriu se apropie însă atît de mult de natura unui indice, încît ar putea fi suficient pentru a ne face o idee despre un indice informaţional. Un exemplu mai bun este o fotografie. Simpla imprimare nu comunică, în sine, o informaţie. Dar faptul că este virtual o secţiune de raze proiectate de la un obiect altminteri *cunoscut* face din ea un dicisemn. Orice dicisemn, după cum o recunoaşte din plin sistemul grafurilor existenţiale este o nouă determinaţie a unui semn deja cunoscut al aceluiaşi obiect. Poate că aceasta nu reiese suficient de clar din analiza de faţă. Se va observa că relaţia imprimării, care este cvasipredicatul fotografiei, cu secţiunea de raze, care este cvasisubiectul, este sintaxa dicisemnului; şi, asemenea sintaxei propoziţiei, ea este un *fapt* care priveşte dicisemnul considerat ca un prim, adică în sine, independent de faptul că este un semn. Astfel, orice semn informaţional implică un fapt, care este sintaxa sa. Prin urmare, este

cît se poate de evident că dicisemnele cu valoare de indici se acordă în egală măsură cu definiția dicisemnului și cu corolarele ei.

2.321 Se va observa că acest acord, atît pentru propoziții, cît și pentru indicii informaționali, este cu totul independent de faptul că ei sînt asertați sau acceptați. Or, în analizele propuse pînă acum se pare că s-a considerat că dacă ar lipsi asertarea sau, în orice caz, acceptarea, propoziția nu s-ar mai putea distinge de un termen general compus — că „Un om este înalt" s-ar reduce atunci la „Un om înalt". De aceea, este important să se vadă dacă definiția unui dicisemn, care am văzut aici că se aplică la „Un om este înalt" (chiar dacă n-ar fi o judecată) nu poate să se aplice în egală măsură la „Un om înalt". Răspunsul vine însă imediat. Pentru a înțelege și asimila deplin simbolul „Un om înalt", nu e cîtuși de puțin necesar să înțelegem că el este — sau pretinde a fi — în relație cu un obiect real. Interpretantul său nu-l reprezintă deci ca pe un indice autentic, ceea ce înseamnă că definiția dicisemnului nu i se aplică. Este imposibil să urmărim aici pînă la capăt dacă analiza pe care am oferit-o dă seama de distincția dintre propoziții și raționamente. Este însă ușor de văzut că scopul propoziției este acela de a-și constrînge interpretantul să se refere la obiectul ei real, cu alte cuvinte ea se reprezintă pe sine ca pe un indice, în timp ce scopul raționamentului nu este constrîngerea, ci acțiunea prin intermediul unor obiecte generale comprehensibile, altfel spus reprezentarea caracterului propriu ca fiind în mod special simbolic.

2.322 Analiza de mai sus este cea mai bună analiză a dicisemnului pe care autorul o poate face în prezent. Oricît de satisfăcătoare pot apărea punctele ei principale, în principiu este improbabil să nu fie mai mult sau mai puțin amendabilă, deși s-ar părea că nu se îndepărtează prea mult de adevăr. Este puțin probabil

să se aplice pe deplin la toate felurile de propoziţii. Această definiţie a dicisemnului sugerează în mod firesc ideea că un sumisemn este orice representamen pe care interpretantul său îl reprezintă ca pe un icon ; iar raţionamentul sau suadisemnul este un representamen pe care interpretantul său îl reprezintă ca pe un simbol. O examinare atentă încurajează pe cercetător să creadă că aceasta se apropie mult de adevăr, dar în punctul pînă la care analiza a fost dusă, se poate naşte îndoiala dacă aceasta este întreaga poveste...

(*Syllabus*, 1902 ?)

Diviziunea semnelor

a) *Cele zece clase de semne*

2.254 Cele trei trihotomii ale semnelor dau, prin combinare, în total zece clase de semne, cu numeroase subdiviziuni. Aceste zece clase sînt următoarele :

Prima clasă. Un qualisemn [de exemplu, o senzaţie de „roşu"] este orice calitate în măsura în care ea este un semn. Dat fiind că o calitate este orice este pozitiv în sine, o calitate nu poate să denote un obiect decît în virtutea unui element comun sau unei similarităţi : astfel încît un qualisemn este în mod necesar un icon. Mai mult, din moment ce o calitate este o simplă posibilitate logică, ea nu poate fi interpretată decît ca un semn de esenţă, cu alte cuvinte, ca o remă.

2.255 *A doua clasă.* Un sinsemn iconic [de exemplu, o diagramă individuală] este orice obiect al experienţei în măsura în care o calitate a sa îl face să determine ideea unui obiect. Fiind un icon — şi, în felul acesta, un semn prin pură asemănare — pentru orice obiect cu care se aseamănă, el nu poate fi interpretat de-

cît ca un semn de esență, sau remă. El va materializa un qualisemn.

2.256 *A treia clasă.* Un sinsemn indicial rematic [de exemplu, un strigăt spontan] este orice obiect al experienței directe în măsura în care el îndreaptă atenția spre un obiect care îi determină prezența. El implică în mod necesar un sinsemn iconic de un fel particular, deși este cu totul diferit de acesta deoarece atrage atenția interpretantului spre însuși obiectul denotat.

2.257 *A patra clasă.* Un sinsemn dicent [de exemplu, o giruetă] este orice obiect al experienței directe, în măsura în care este un semn, și, ca atare, comunică informații privind obiectul său. El nu poate face aceasta decît în condițiile în care este într-adevăr marcat de obiectul său ; în felul acesta el este în mod necesar un indice. Singura informație pe care o poate furniza privește un fapt real. Un asemenea semn trebuie să implice un sinsemn iconic pentru a materializa informația și un sinsemn indicial rematic pentru a indica obiectul la care se referă informația. Dar modul de combinare, sau *sintaxa,* acestora două trebuie să fie de asemenea semnificativ.

2.258 *A cincea clasă.* Un legisemn iconic [de exemplu, o diagramă, considerată independent de individualitatea sa factuală] este orice lege generală sau tip, în măsura în care pretinde ca fiecare instanță a sa să materializeze o calitate determinată care să-l facă apt de a suscita în minte ideea unui obiect asemănător. Fiind un icon, el trebuie să fie o remă. Fiind un legisemn, modul său de a fi constă din guvernarea replicilor singulare, din care fiecare va fi un sinsemn iconic de un fel particular.

2.259 A *șasea clasă.* Un legisemn indicial rematic [de exemplu, un pronume demonstrativ] este orice tip sau lege generală. indiferent de felul în care au fost instituite, care pretinde ca fiecare instanță a sa să fie marcată în realitate de obiectul propriu într-o asemenea

manieră încît doar să atragă atenția asupra acestui obiect. Fiecare din replicile sale va fi un sinsemn indicial rematic de un tip particular. Interpretantul unui legisemn indicial rematic îl reprezintă ca pe un legisemn iconic, ceea ce chiar și este, într-o anumită măsură — dar într-o foarte mică măsură.

2.260 *A șaptea clasă.* Un legisemn indicial dicent [de exemplu, un strigăt de pe stradă] este orice tip sau lege generală, indiferent de felul în care au fost instituite, care pretinde ca fiecare instanță a sa să fie marcată în realitate de obiectul său astfel încît să furnizeze informații determinate cu privire la acest obiect. El trebuie să implice un legisemn iconic pentru a semnifica informația și un legisemn indicial rematic pentru a denota subiectul acestei informații. Fiecare din replicile sale va fi un sinsemn dicent de un tip particular.

2.261 *A opta clasă.* Un simbol rematic sau o remă simbolică [de exemplu, un substantiv comun] este un semn legat de obiectul său printr-o asociație de idei generale într-un asemenea fel încît replica sa trezește în minte o imagine care, datorită anumitor obișnuințe sau dispoziții ale respectivei minți, tinde să producă un concept general; replica este interpretată ca semn al unui obiect, care este, la rîndul său, o instanță a acestui concept. Astfel, simbolul rematic este ceea ce logicienii numesc termen general sau este foarte asemănător cu el. Simbolul rematic, ca orice simbol, este în mod necesar el însuși de natura unui tip general și este astfel un legisemn. Replica sa este însă un sinsemn indicial rematic de un fel particular prin faptul că imaginea pe care o sugerează minții acționează asupra unui simbol care există deja în această minte, pentru a da naștere unui concept general. Prin aceasta el diferă de alte sinsemne indiciale rematice, inclusiv de cele care sînt replici ale legisemnelor indiciale rematice. Astfel, pronumele demonstrativ „acela“ este un legisemn, fiind un

tip general ; el nu este însă un simbol, deoarece nu semnifică un concept general. Replica sa atrage atenţia asupra unui obiect individual şi este un sinsemn indicial rematic. O replică a cuvîntului „cămilă“ este şi ea un sinsemn indicial rematic, căci ea este efectiv marcată (prin intermediul cunoaşterii cămilelor, cunoaştere comună vorbitorului şi auditorului) de cămila reală pe care o denotă chiar dacă aceasta nu este cunoscută în mod individual de auditor ; astfel, prin intermediul unei asemenea conexiuni reale, cuvîntul „cămilă“ suscită ideea unei cămile. Acelaşi lucru este adevărat despre cuvîntul „fenix“. Căci deşi nu există în realitate nici un fenix, vorbitorului şi auditorului le sînt bine cunoscute descrierile concrete ale acestuia, astfel încît cuvîntul este marcat efectiv de obiectul denotat. Dar nu numai replicile simbolurilor rematice sînt foarte diferite de sinsemnele indiciale rematice obişnuite ci şi replicile legisemnelor indiciale rematice. Căci lucrul denotat de „acela“ nu a marcat replica cuvîntului în felul direct şi simplu în care, de exemplu, sunetul unui telefon este influenţat de persoana de la celălalt capăt al firului care doreşte să comunice ceva. Interpretantul simbolului rematic îl reprezintă adesea ca pe un legisemn indicial rematic ; alteori ca pe un legisemn iconic ; şi, într-o mică măsură, acest fel de simboluri au ceva din natura ambilor.

2.262 *A noua clasă.* Un simbol dicent, sau o propoziţie obişnuită este un semn legat de obiectul său printr-o asociaţie de idei generale ; el acţionează asemenea unui simbol rematic, exceptînd faptul că interpretantul său vizat reprezintă simbolul dicent ca fiind (în raport cu ceea ce semnifică) realmente marcat de obiectul său, astfel încît existenţa sau legea pe care el o suscită în minte trebuie să fie realmente legată de obiectul indicat. Astfel, interpretantul vizat consideră simbolul dicent un legisemn indicial dicent ; dacă este adevărat,

el are într-adevăr această natură, deşi ea nu reprezintă întreaga sa natură. Asemenea simbolului rematic, el este în mod necesar un legisemn. Asemenea sinsemnului dicent, el este compozit întrucît implică în mod necesar un simbol rematic (fiind astfel pentru intepretantul său un legisemn iconic) pentru a-și exprima informaţia şi un legisemn indicial rematic pentru a indica subiectul acestei informații. Sintaxa sa, însă, este semnificativă. Replica simbolului dicent este un sinsemn dicent de un tip particular. Se poate vedea uşor că aceasta este adevărat atunci cînd informaţia pe care simbolul dicent o comunică se referă la un fapt real. Cînd această informaţie se referă la o lege reală, atunci ceea ce spuneam nu mai este total adevărat ; pentru că un sistem dicent nu poate comunica informaţie despre o lege. Prin urmare, aceasta nu este adevărat cu privire la replica unui simbol dicent decît în măsura în care legea se materializează în cazuri particulare.

2.263 *A zecea clasă*. Un raționament este un semn al cărui interpretant reprezintă obiectul ca fiind un semn ulterior prin intermediul unei legi, anume al legii că trecerea de la toate premisele de acest fel la concluzii de acest fel tinde spre adevăr. Este prin urmare evident că obiectul său trebuie să fie general ; altfel spus, raționamentul trebuie să fie un simbol. În calitate de simbol el trebuie să mai fie și un legisemn. Replica sa este un sinsemn dicent.

2.264 Afinitățile celor zece clase reies din dispunerea denumirilor lor în tabloul triunghiular de mai jos, care are laturi mai îngroșate între pătratele adiacente ce sînt atribuite claselor asemănătoare dintr-un singur punct de vedere. Toate celelalte pătrate adiacente se raportează la clase asemănătoare din două puncte de vedere. Pătratele nonadiacente se raportează la clase asemănătoare dintr-un singur punct de vedere, cu următoarea excepţie : fiecare din cele trei pătrate plasate la vîrfurile triunghiu-

lui aparţine cîte unei clase care diferă din trei puncte de vedere de clasele cărora le sînt atribuite pătratele de pe laturile opuse ale triunghiului. Denumirile tipărite cu litere drepte sînt superflue.

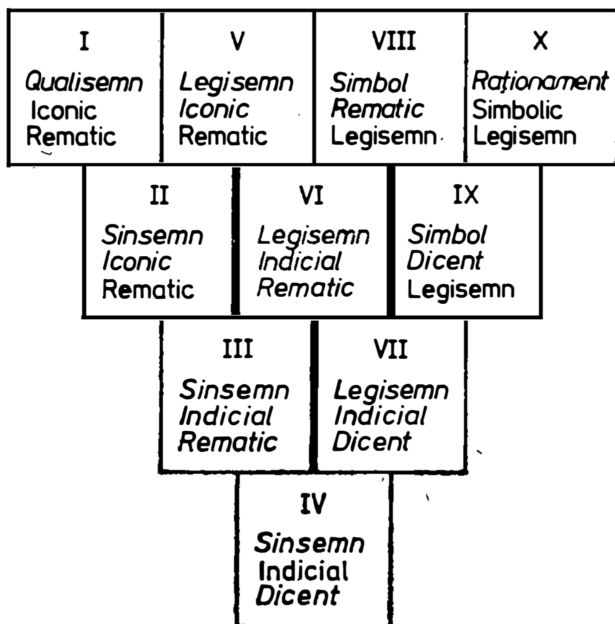


Fig. 7.

(*Nomenclature and Divisions of Triadic Relations as far as they are determined*, 1903)

b) Alte varietăţi ale semnelor

2.265 Pe parcursul descrierii diferitelor clase de semne s-a făcut referire, direct sau indirect, la anumite subdiviziuni ale unora dintre ele. Anume, pe lîngă varietăţile normale ale sinsemnelor, indicilor şi dicisemnelor, există altele care sînt, respectiv, replici ale legisemnelor, simbolurilor şi raţionamentelor. Pe lîngă

varietăţile normale de qualisemne, iconi şi reme, există două serii de alte varietăţi : cele care sînt direct implicate, respectiv, în sinsemne, indici şi dicisemne şi cele care sînt implicate indirect, respectiv, în legisemne, simboluri şi raţionamente. Astfel, sinsemnul dicent obişnuit poate fi exemplificat printr-o giruetă şi mişcarea sa şi printr-o fotografie. Dat fiind că se ştie că aceasta din urmă este efectul radiaţiilor venite de la obiect, ea devine un indice, şi este foarte bogată în informaţii. O a doua varietate este o replică a unui legisemn indicial dicent. Astfel, un strigăt de pe stradă, atunci cînd tonul şi tema sa identifică individul, nu este un simbol, ci un legisemn indicial ; şi orice caz individual de legisemn indicial este o replică a sa care este un sinsemn dicent. O a treia varietate este replica unei propoziţii. O a patra varietate este replica unui raţionament. Pe lîngă varietatea normală a legisemnului indicial dicent, exemplificat de un strigăt de pe stradă, există o a doua varietate, care este acel fel de propoziţie ce are ca predicat numele unui individ bine cunoscut ; aşa cum dacă am fi întrebaţi, de exemplu : „Cine este înfăţişat în această statuie ?“, răspunsul ar putea fi : „Este Farragut“. Semnificaţia acestui răspuns este un legisemn indicial dicent. O a treia varietate poate fi premisa unui raţionament. Un simbol dicent, sau o propoziţie obişnuită, în măsura în care este premisa unui raţionament, dobîndeşte o nouă forţă şi devine o a doua varietate de simbol dicent. Este inutil să trecem în revistă toate varietăţile, dar poate că este bine să examinăm varietăţile încă unei clase. Să luăm legisemnul indicial rematic. Strigătul „Hei !“ este un exemplu al varietăţii comune — semnificînd nu o exclamaţie individuală, ci acest strigăt „Hei !“ în general — acest tip de strigăt. O a doua varietate este un element constitutiv al legisemnului indicial dicent asemenea cuvîntului „acela“ din răspunsul „Acela este Farragut“. O a treia varietate este o aplicare particulară

a unui simbol rematic, asemenea exclamației „Ascultă!“ A patra și a cincea varietate se află în forța deosebită pe care o poate avea un cuvînt general într-o propoziție sau într-un raționament. Nu este imposibil să ne fi scăpat din vedere aici unele varietăți. A stabili clasa căreia îi aparține un anumit semn este o problemă care reclamă multă minuție din moment ce se cer luate în considerare toate împrejurările cazului respectiv. Rareori este însă necesar să fim foarte exacți, căci dacă semnul nu este localizat cu precizie, va fi ușor să se ajungă suficient de aproape de caracterul său pentru nevoile obișnuite ale logicii.

(*Nomenclature and Divisions of Triadic Relations as far as they are determined*, 1903)

2.266 Există alte subdiviziuni, cel puțin ale unora din cele zece clase, care au o importanță logică mai mare. Un raționament este înțeles întotdeauna de interpretantul său ca aparținînd unei clase generale de raționamente analoage, clasă care, în ansamblu, tinde spre adevăr. Aceasta se poate întîmpla în trei feluri, dînd naștere unei trihotomii a tuturor raționamentelor simple în deducții, inducții și abducții.

2.267 O *deducție* este un raționament pe care interpretantul său îl reprezintă ca aparținînd unei clase generale de raționamente posibile perfect analoage, care sînt de asemenea natură încît, pe parcursul unei experiențe mai îndelungate cea mai mare parte a celor ale căror premise sînt adevărate vor avea și concluzii adevărate. Deducțiile sînt fie *necesare*, fie *probabile*. Deducțiile necesare sînt cele care nu au nimic comun cu vreun raport de frecvențe, ci pretind (sau interpretanții lor pretind pentru ele) că din premise adevărate ele trebuie să producă în mod invariabil concluzii adevărate. O deducție necesară este o metodă de a produce simboluri dicent prin studiul unei diagrame. Ea

este fie *corolarială*, fie *teorematică*. O deducţie corolarială este o deducţie care reprezintă condiţiile concluziei într-o diagramă şi descoperă, observînd această diagramă aşa cum este ea, adevărul concluziei. O deducţie teorematică este o deducţie care, după ce a reprezentat condiţiile concluziei într-o diagramă, realizează un experiment ingenios asupra diagramei şi, observînd diagrama astfel modificată, constată adevărul concluziei.

2.268 Deducţiile probabile sau, mai exact, deducţiile de probabilitate, sînt deducţii pe care interpretanţii lor le reprezintă ca avînd de-a face cu rapoarte între frecvenţe. Ele sînt fie deducţii *statistice*, fie *deducţii probabile propriu-zise*. O deducţie statistică este o deducţie pe care interpretantul său o reprezintă ca raţionînd asupra unor rapoarte între frecvenţe, raţionînd însă asupra lor cu o certitudine absolută. O deducţie probabilă propriu-zisă este o deducţie al cărei interpretant nu îi reprezintă concluzia ca fiind sigură, ci reprezintă faptul că raţionamente perfect analoge ar atrage, pe termen lung concluzii adevărate din premise adevărate în majoritatea cazurilor.

2.269 O *inducţie* este o metodă de formare a simbolurilor *dicent* cu privire la o problemă definită ; o metodă în cazul căreia interpretantul *nu reprezintă* faptul că, din premise adevărate, ea va extrage, pe termen lung, rezultate aproximativ adevărate în majoritatea cazurilor, ci reprezintă faptul că, dacă această metodă va fi aplicată cu perseverenţă, ea va produce în timp adevărul sau o aproximare nedefinită a adevărului cu privire la orice problemă. O inducţie este fie un *raţionament negativ (pooh-pooh argument)*, fie o *verificare experimentală a unei predicţii generale*, fie un raţionament bazat pe un *eşantion stocastic*. Un raţionament negativ este o metodă ce constă în a nega că o categorie generală de evenimente poate să se producă vreodată, pe temeiul că nu s-a produs niciodată. Justificarea sa este aceea că, dacă

este aplicat în mod constant în fiecare ocazie, el se va corecta neapărat în timp, în cazul în care e eronat şi va ajunge astfel, în cele din urmă, la o concluzie adevărată. O verificare a unei predicţii generale este o metodă ce constă în a găsi sau a crea condiţiile predicţiei şi în a conchide că ea va fi verificată cu aproximativ aceeaşi frecvenţă cu care constatăm că este verificată experimental. Justificarea sa constă în aceea că dacă predicţia nu tinde să se verifice, pe termen lung, într-o proporţie aproximativ determinată de cazuri, experimentul va trebui *să învedereze* aceasta în cele din urmă ; în timp ce dacă predicţia va fi verificată, pe termen lung, în orice proporție determinată sau aproximativ determinată de cazuri, experimentul va trebui să învedereze și el, pe termen lung, cu aproximaţie care este această proporţie. Un raţionament bazat pe un eșantion stocastic este o metodă de a constata ce proporţie de membri dintr-o clasă finită posedă o calitate predesemnată, sau virtual predesemnată, selectînd instanțe din această clasă după o metodă care va prezenta, pe termen lung, o instanță la fel de frecvent ca pe oricare alta și conchizînd că proporţia aflată pentru acest eșantion se va menține în timp. Justificarea sa este evidentă.

2.270 O *abducție* este o metodă de a forma o predicţie generală fără vreo asigurare pozitivă că ea se va împlini într-un caz special sau în mod curent, justificarea sa fiind aceea că este singura speranță posibilă de a regla rațional conduita noastră viitoare și că inducția bazată pe experiența trecută ne încurajează foarte mult să sperăm că ea se va împlini în viitor.

(*Nomenclature and Division of Triadic Relations as far as they are determined,* 1903 ?)

c) Alte două diviziuni ale semnelor

4.535 Prin *graf* (cuvînt de care se abuzează în ultimii ani) înțeleg, în ceea ce mă privește, urmîndu-i în acest sens pe prietenii mei Clifford și Sylvester, care au lansat termenul, o diagramă compusă în principal din puncte și linii care leagă unele din aceste puncte. Cred însă că mi se va ierta faptul că, atunci cînd discut grafurile existențiale, fără a avea cîtuși de puțin în vedere alte grafuri, omit adesea adjectivul diferențiator și mă refer la grafurile existențiale, numindu-le pur și simplu grafuri. Mă veți întreba, însă, și, evident, sînt dator să vă răspund, ce fel de semn este un graf existențial sau, în felul în care prescurtez aici expresia, un graf ? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să mă refer la două moduri diferite de împărțire a tuturor semnelor. Nu este o sarcină ușoară, cînd pleci de la o noțiune departe de a fi clară, cum este cea de semn — și, dumneata, cititorule, vei fi remarcat cu siguranță, că definiția pe care am dat-o semnului nu este în mod convingător distinctă — să stabilești chiar și o singură diviziune care să fie perfect distinctă. Diviziunea pe care am dat-o deja m-a costat mai multă trudă decît aș îndrăzni să mărturisesc. Cu siguranță, însă, n-aș putea să vă spun ce fel de semn este un graf existențial dacă nu m-aș referi la alte două diviziuni ale semnelor. Este adevărat că una din acestea nu implică decît considerații foarte superficiale, în timp ce cealaltă, deși de o sută de ori mai dificilă, dat fiind că se bazează, așa cum e nevoie pentru a o înțelege clar, pe cele mai profunde secrete ale structurii semnelor, se întîmplă să fie, cu toate acestea extrem de familiară oricărui logician. Nu trebuie să uit, însă, cititorule : conceptele d-tale s-ar putea să fie apte de o pătrundere mult mai adîncă decît ale mele și sper sincer că sînt așa. De aceea, trebuie să ofer cît mai multe indicații posibile despre ideile mele

referitoare la structura semnelor, chiar dacă ele nu sînt strict necesare pentru a-mi exprima ideile referitoare la grafurile existențiale.

4.536 Am consemnat deja faptul că un semn are un obiect și un interpretant, acesta din urmă fiind ceea ce semnul produce în qvasiintelectul care este interpretul, determinînd la acesta din urmă un sentiment, un act sau un semn, determinare care este interpretantul. Rămîne însă de remarcat că, de obicei, există două obiecte și mai mult de doi interpretanți. Trebuie, anume, să distingem între obiectul nemijlocit, care este obiectul așa cum îl reprezintă semnul însuși și a cărui existență este, astfel, dependentă de reprezentarea sa în semn, și obiectul dinamic, adică realitatea care, printr-un mijloc sau altul, reușește să determine semnul să aibă acea reprezentare. În ceea ce privește interpretantul, trebuie să distingem de asemenea, în primul rînd, interpretantul nemijlocit, care este interpretantul așa cum este revelat el în înțelegerea corectă a semnului însuși și este numit în mod obișnuit *semnificația* semnului, și, în al doilea rînd, trebuie să ținem cont de interpretantul dinamic, care este efectul real pe care semnul, ca semn, îl determină în mod real. În sfîrșit, mai este ceea ce aș numi în mod provizoriu interpretantul final, care se referă la maniera în care semnul tinde să se reprezinte pe sine însuși ca fiind în relație cu obiectul său. Mărturisesc că propria mea idee despre acest al treilea interpretant este încă oarecum nebuloasă. Din cele zece diviziuni ale semnelor care mi-au atras în mod deosebit atenția, șase gravitează în jurul caracterelor interpretantului, iar trei în jurul caracterelor obiectului. Astfel, diviziunea în iconi, indici și simboluri depinde de diferitele relații posibile ale semnului cu obiectul său dinamic. Doar o singură diviziune privește natura semnului însuși, și pe aceasta o voi expune în cele ce urmează.

4.537 Un mod obișnuit de a estima întinderea unui manuscris sau a unei cărți tipărite este acela de a stabili numărul de cuvinte pe care îl conține[12]. De obicei pe o pagină în limba engleză vor fi în jur de douăzeci de *the* care, desigur, trec drept douăzeci de cuvinte. Într-un alt sens al cuvîntului „cuvînt", însă, în limba engleză nu există decît un cuvînt „the", și este imposibil ca acest cuvînt să poată fi văzut pe o pagină sau rostit de o voce, pentru motivul că el nu este un lucru individual sau un eveniment individual. El nu există ; el doar determină anumite lucruri care există. Propun să numim o asemenea formă definit semnificativă un *tip* ⟨sau legisemn⟩. Cînd e vorba de un eveniment individual care are loc o dată și a cărui identitate este limitată la această ocurență, sau de un obiect ori lucru individual care se află într-un loc anume în fiecare moment al timpului, un asemenea eveniment sau lucru nefiind semnificativ decît pentru că apare tocmai în momentul și locul în care apare — precum un cuvînt sau altul de pe un rînd anume al unei pagini anume, dintr-un exemplar anume ale unei cărți — aș îndrăzni să-l numesc *contramarcă* ⟨sau sinsemn⟩ ⟨*token*⟩. O caracteristică semnificativă nedefinită, precum un ton al vocii, nu poate fi numită nici tip și nici contramarcă. Propun pentru un asemenea semn denumirea de *ton* ⟨sau qualisemn⟩. Pentru ca un tip să poată fi folosit el trebuie să fie încorporat într-o contramarcă ; care va fi un semn al tipului și prin aceasta al obiectului pe care tipul îl semnifică. Propun să numim contramarca unui tip o *instanță* ⟨sau replică⟩ a tipului. Astfel, pe o pagină pot exista douăzeci de instanțe ale tipului „the". Termenul *graf* (existențial) va fi luat în sensul de tip, iar actul de încorporare a sa într-o *instanță de graf* va fi numit *înscrierea* grafului (nu a instanței), indiferent dacă instanța este scrisă, desenată sau incizată. Un simplu spațiu liber este o instanță de graf, iar

spaţiul liber *per se* este un graf ; vă voi cere însă să presupuneţi că el are particularitatea de a nu putea fi înlăturat din aria în care este înscris atîta timp cît aria există.

4.538 Un triplet logic familiar este : termen, propoziţie și raţionament. Pentru a face din acesta o diviziune a tuturor semnelor, primii doi membri trebuie să fie mult lărgiţi. Prin *semă* ⟨sau remă⟩ voi înţelege tot ceea ce serveşte, în orice scop, ca substitut al unui obiect al cărui reprezentant sau semn este, într-un anumit sens. Termenul logic, care este un nume de clasă, este o semă. Astfel, termenul „mortalitatea omului" este o semă. Prin *femă* ⟨sau dicisemn⟩ înţeleg un semn care este echivalent cu o frază gramaticală, interogativă, imperativă sau asertorică. În orice caz, un astfel de semn trebuie să aibă un anumit efect constrîngător asupra interpretului său. Pentru al treilea membru al tripletului folosesc uneori cuvîntul *delom* (din grecescul δήλωμα) deși *raţionament* ar fi destul de convenabil. Este un semn a cărui formă ⟨sau structură⟩ tinde să-l facă să acţioneze asupra interpretului printr-un autocontrol al acestuia, reprezentînd un proces de schimbare în gînduri și în semne, ca pentru a induce această schimbare în interpret.

Un graf este o femă și, cel puţin în întrebuinţarea pe care i-am dat-o pînă aici, o propoziţie. Un raţionament este reprezentat de un șir de grafuri.

(*Prolegomena to an Apology for Pragmatism,* „The Monist", vol. XVI, 1906)

NOTE

Întrebări privind anumite facultăţi pe care se presupune că le are omul

1. Cuvîntul *intuitus* apare pentru prima dată ca termen tehnic în lucrarea sfîntului Anselm *Monologicum*. [Monologicum, LXVI ; Cf. Prantl, III, S. 332, 746 n.]. El a dorit să facă o distincţie între cunoaşterea pe care o avem cu privire la Dumnezeu şi cunoaşterea pe care o avem cu privire la lucrurile finite (iar în lumea de apoi, şi cu privire la Dumnezeu) ; astfel, gîndindu-se la spusele sfîntului Pavel : *Videmul nunc per speculum in aenigmate ; tunc autem facie ad faciem* [LXX], el a numit-o pe prima *speculaţie*, iar pe a doua *intuiţie*. Această întrebuinţare a termenului „speculaţie" nu a prins rădăcini deoarece cuvîntul avea deja altă semnificaţie exactă şi foarte diferită. În Evul mediu, termenul „cunoaştere intuitivă" avea două sensuri principale : primul, opus cunoaşterii abstractive, însemna cunoaşterea prezentului ca prezent, aceasta fiind şi semnificaţia dată de Anselm ; al doilea, însă, în care o cunoaştere intuitivă este o cunoaştere nedeterminată de o cunoaştere anterioară, a ajuns să fie folosit ca opus al cunoaşterii discursive (vezi Scotus, *In sentent*, lib. 2, dist. 3, qu. 9), şi acesta este aproximativ sensul în care îl folosesc şi eu. De asemenea, este aproximativ sensul în care îl foloseşte şi Kant, distincţia anterioară fiind exprimată prin termenii săi *sensibil* şi *nonsensibil* (Vezi *Werke*, herausg, v.K. Rosenkranz, Thl. 2, S. 713, 41, 100 u.s.w.)

O enumerare a şase semnificaţii ale intuiţiei se poate afla în *Reid*, ediţia Hamilton, p. 759.

2. Teza lui Berengarius este cuprinsă în următorul citat din lucrarea sa *De Sacra Coena* : *„Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei"*. Caracteristica cea mai frapantă a gîndirii medievale, în general, este recursul permanent la autoritate. Cînd Fredigisus şi alţii vor să demonstreze cum că întunericul

este un lucru, deşi, evident, opinia şi-au dobîndit-o din meditaţii nominalist-platoniste, ei argumentează în felul următor: „Dumnezeu a numit întunericul noapte“; prin urmare, este în mod cert un lucru, căci altfel, înainte de a fi avut un nume, n-ar fi fost nimic, nici chiar o închipuire care să poată primi numele. Abelard consideră important să-l citeze pe Boetius atunci cînd spune că spaţiul are trei dimensiuni şi că un individ nu poate fi în două locuri deodată. Autorul lucrării *De Generibus. et Speciebus*, lucrare de grad superior, pledînd împotriva doctrinei platoniciene, spune că dacă tot ceea ce este universal este etern, atunci *forma* şi materia lui Socrate, fiind şi una şi alta universale, sînt ambele eterne şi deci Socrate nu a fost creat de Dumnezeu, ci doar, îmbinat, „quod quantum a vero deviet, palam est“. Autoritatea este instanţa ultimă. Acelaşi autor, atunci cînd se îndoieşte la un moment dat de o afirmaţie a lui Boetius, consideră necesar să furnizeze motivul special pentru care în acest caz nu este absurd să facă astfel. *Exceptio probat regulam in casibus non exceptis*. În secolul al doisprezecelea, autorităţile recunoscute erau, desigur, contestate uneori ca urmare a contradicţiilor lor reciproce; autoritatea filosofilor era considerată inferioară autorităţii teologilor. Cu toate acestea, ar fi imposibil de găsit un pasaj în care să fie negată în mod direct autoritatea lui Aristotel în vreo chestiune de logică. *„Sunt et multi errores eius“*, spune John de Salisbury, *„qui in scripturis tam Ethnicis, quam fidelibus poterunt inveniri; verum in logica parem habuisse non legitur“*, *„Sed nihil adversus Aristotelem“*, spune Abelard, iar într-un alt loc: *„Sed si Aristotelem Peripateticorum principem culpare possumus, quam amplius in hac arte recepimus?“* Ideea de a se lipsi de o autoritate sau de a subordona autoritatea raţiunii nu i-a trecut prin minte.

3. *Proceedings of the American Academy*, May 14, 1867.

4. Teoria de mai sus a spaţiului şi timpului nu este atît de incompatibilă pe cît pare cu cea a lui Kant. Ele sînt în fapt soluţii la probleme diferite. Este adevărat, Kant consideră că spaţiul şi timpul sînt intuiţii, sau mai curînd forme ale intuiţiei, dar pentru teoria sa nu este esenţial ca intuiţia să însemne mai mult decît „reprezentare individuală“. Înţelegerea spaţiului şi a timpului rezultă, după el, dintr-un *proces* mental — the „Synthesis der Apprehension in der Anschauung“. (Vezi *Kritik der reinen Vernunft*, ed. 1781, pp. 98 *et seq.*).

Esenţa *Esteticii transcendentale* a lui Kant este cuprinsă în două principii. Primul, potrivit căruia propoziţiile universale şi necesare nu sînt date în

experienţă. Al doilea, după care faptele universale şi necesare sînt determinate de condiţiile experienţei în general. Prin propoziţie universală se înţelege pur şi simplu o propoziţie care afirmă ceva despre *totalitatea* unei sfere şi nu neapărat o propoziţie pe care o cred toţi oamenii. Prin propoziţie necesară se înţelege o propoziţie care asertează ceva nu doar despre o stare de lucruri reale, ci despre orice stare de lucruri posibilă ; şi nu se înţelege că propoziţia este una pe care nu putem să nu o credem. Cuvîntul „experienţă", potrivit primului principiu al lui Kant, nu poate fi folosit pentru un produs al intelectului obiectiv, ci trebuie aplicat doar la primele impresii ale simţului însoţite de conştiinţă şi prelucrate de imaginaţie în imagini, împreună cu tot ceea ce este logic deductibil din aceasta. In acest sens, se poate admite că propoziţiile universale şi necesare nu sînt date în experienţă. Dar, în acest caz, nu sînt date în experienţă nici concluziile inductive care ar putea fi derivate din experienţă. De fapt, funcţia specifică a inducţiei este tocmai aceea de a produce propoziţii universale şi necesare. Kant menţionează, ce-i drept, că universalitatea şi necesitatea inducţiilor ştiinţifice nu sînt decît analoge universalităţii şi necesităţii filosofice, ceea ce este adevărat, în măsura în care nu este niciodată permis să se accepte o concluzie ştiinţifică fără o anume rezervă. Aceasta se datorează însă insuficienţei numărului de cazuri, şi ori de cîte ori putem dispune de oricîte cazuri dorim, *ad infinitum*, se poate infera o propoziţie universală şi necesară veritabilă. În ceea ce priveşte al doilea principiu al lui Kant, potrivit căruia adevărul propoziţiilor universale şi necesare depinde de condiţiile experienţei în general, el nu este nici mai mult nici mai puţin decît principiul Inducţiei. Merg la bîlci şi scot dintr-un sac de tombolă douăsprezece pacheţele. Cînd le deschid descopăr că fiecare conţine cîte o minge roşie. Iată un fapt universal. Depinde, deci, de condiţiile experienţei. Care este condiţia experienţei? Este exclusiv faptul că mingile sînt conţinuturile pachetelor scoase din sac, altfel spus, singurul lucru care a determinat experienţa a fost scoaterea din sac. Inferez aşadar, conform principiului lui Kant, că ceea ce se scoate din sac va conţine o minge roşie. Aceasta este inducţie. Aplicaţi inducţia nu unei experienţe limitate, ci întregii experienţe umane, şi veţi obţine filosofia kantiană în măsura în care ea este corect dezvoltată.

Succesorii lui Kant, însă, nu au fost mulţumiţi cu doctrina sa. Nici nu ar fi trebuit să fie, căci există cel de-al treilea principiu : „Propoziţiile absolut universale trebuie să fie analitice". Căci tot ceea ce este absolut universal este lipsit de orice conţinut sau

determinare, dat fiind că orice determinare este prin negaţie. Ca urmare, problema nu este cum pot fi sintetice propoziţiile universale, ci cum pot fi dezvoltate propoziţiile universale aparent sintetice, doar prin gîndire din nedeterminatul pur.

5. *Werke*, VII, (2), 11.

6. Acest argument, însă, nu acoperă decît o parte a problemei. El nu merge pînă la a arăta că nu există nici o cunoştinţă care să fie determinată doar de alta asemenea ei.

Cîteva consecinţe a patru incapacităţi

1. Mai mulţi oameni experimentaţi în logică au obiectat că am aplicat greşit aici termenul de *ipoteză* şi că ceea ce denumesc eu cu acest termen este un raţionament prin *analogie*. Este suficient să răspund că exemplul cu cifrul a fost oferit de către Descartes ca o ilustrare potrivită a ipotezei (Regula 10, *Oeuvres Choisies*, Paris, 1865, p. 334), de către Leibniz de asemenea (*Nouveaux Essais*, hrsg. v. Erdmann, Buch 4, Cap. 12, § 13, p. 383 b) şi (după cum aflu din Dugald Stewart, *Works* vol. 3, pp. 305 *et seq.)* de către Gravesande, Bosković, Hartley şi G. L. Le Sage. Termenul de Ipoteză a fost folosit în următoarele sensuri : 1. Pentru tema sau teza care formează subiectul discursului ; 2. Pentru o presupunere. Aristotel împarte *tezele* sau propoziţiile adoptate fără nici un temei în definiţii şi ipoteze. Acestea din urmă sînt propoziţii care afirmă existenţa a ceva. Astfel, geometrul spune : „Fie un triunghi." ; 3. Pentru o condiţie în sens general. Căutăm, se spune, alte lucruri decît fericirea *ex hypothéseos*, în mod condiţionat. Cea mai bună republică este republica perfectă la modul ideal, a doua este cea mai bună de pe Pămînt, a treia cea mai bună *ex hypotéseos*, în împrejurările date. Libertatea este *hypóthesis* sau condiţia democraţiei ; 4. Pentru antecedentul unei propoziţii ipotetice ; 5. Pentru o întrebare retorică ce presupune fapte ; 6. În lucrarea *Synopsis* a lui Psellus, pentru referinţa unui subiect la lucrurile pe care le denotă ; 7. Cel mai uzitat în tipurile moderne, pentru concluzia unui raţionament de la consecinţă şi consecvent la antecedent. Aceasta este întrebuinţarea pe care o dau eu termenului. 8. Pentru o astfel de concluzie atunci cînd ea este prea slabă pentru a fi acceptată în corpul unei ştiinţe. ⟨Peirce trimite, în continuare, la cîteva „autorităţi" spre a sprijini întrebuinţarea a 7-a a termenului de „ipoteză" ; Chauvin, *Lexicon Rationale*, 1692 ;

Newton, *Principia*, 1687, penultimul paragraf; William Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, Boston, 1850, p. 188; J.S. Mill, *Logic*, 1843, vol. 2, cap. XIV, § 4; Kant, *Werke*, hrsg. von Rosenkranz und Schubert, Band 3, p. 221; 226; Herbart, *Werke*, Leipzig, 1850, Band 1, p. 53; Beneke, *System der Logik*, Berlin, 1842, Band 2, p. 103.

2. O judecată privind un minimum de informaţie, pentru a cărei teorie vezi lucrarea mea despre comprehensiunea şi extensiunea conceptelor (în *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 7 (Nov. 13, 1867, pp. 416—432).

3. Observaţi că spun *în sine*. Nu sînt atît de excentric să neg că senzaţia mea de roşu de astăzi este asemenea senzaţiei de roşu pe care am avut-o ieri. Spun doar că similaritatea poate *consta* doar în forţa fiziologică de dincolo de conştiinţă — care mă face să spun că recunosc această trăire a mea ca fiind la fel cu cea dintîi — şi deci nu constă dintr-o comunitate de senzaţii.

4. Prin urmare, întocmai aşa cum spunem că un corp este în mişcare şi nu spunem că mişcarea este în corp, ar trebui să spunem că sîntem în gînd şi nu că gîndurile sînt în noi.

5. Prin ideal înţeleg limita pe care posibilul nu o poate atinge.

Fixarea convingerii

1. Cf. *Brief Lives* de J. Aubrey, Oxford, 1898, vol. I, p. 299.
2. Nu tocmai, dar în mare este ceea ce se poate spune în cîteva cuvinte.
3. Ştim acum ceva ce-a fost negat cu înverşunare atunci cînd am sugerat prima dată acest lucru, că a preluat o sugestie din cartea lui Malthus asupra populaţiei. [Notă adăugată în 1903]
4. Adică, să fie dominată de o astfel de deprindere încît în general să producă. [1903]
5. Să nu fim, totuşi, absolut siguri că selecţia naturală este singurul factor al evoluţiei. [1903]
6. Prin aceasta ea ⟨îndoiala⟩ este asemenea oricărui alt stimul. Este adevărat că aşa cum oamenilor este posibil să le placă, de dragul plăcerilor mesei, să fie flămînzi şi să caute mijloace de a flămînzi, cu toate că foamea implică întotdeauna o dorinţă de a umple stomacul, tot astfel, de dragul plăcerilor investigaţiei se poate ca oamenilor să le placă să caute îndoieli. Totuşi îndoiala implică în mod esenţial o luptă pentru a scăpa de ea. [1903]

7. Nu mă refer la efectele secundare produse ocazional de intervenția altor impulsuri.

8. Însă îndoiala nu este îndeobște ezitare în legătură cu ceea ce trebuie făcut imediat. Ea este ezitare anticipată cu privire la ceea ce voi face de aici înainte, sau o ezitare simulată cu privire la o stare de lucruri fictivă. Este puterea de a simula că ezităm, împreună cu faptul semnificativ că hotărîrea asupra dilemei fictive tinde să formeze o deprindere *bona fide*, care va fi eficace într-o situație de cumpănă reală. Aceste două lucruri împreună fac din noi ființe intelectuale. [1893]

9. Căci adevărul nu este nici mai mult nici mai puțin decît acea caracteristică a unei propoziții potrivit căreia, după o suficient de lungă experiență și reflecție, credința în propoziție ne va conduce la un comportament ce va tinde să satisfacă dorințele pe care le vom avea atunci. A spune că adevărul înseamnă mai mult decît aceasta înseamnă a spune că e total lipsit de semnificație. [1903]

10. Îndoieli asupra lor ⟨premiselor⟩ pot apărea ulterior ; însă nu putem găsi nici o propoziție care să nu fie supusă acestei incertitudini. [1903]

11. Într-adevăr, atît timp cît nu se poate aplica o metodă mai bună, ea ⟨metoda *a priori*⟩ ar trebui urmată, pentru că ea este atunci expresia instinctului care trebuie să fie cauza ultimă a convingerii în toate cazurile. [1910]

Cum să facem ca ideile să ne fie clare

1. El a fost, însă, mai presus de orice, unul din spiritele care cresc ; deși la început a fost, precum Hobbes, un nominalist extrem și și-a pierdut vremea cu lucrarea *slabă și aberantă* a lui Raymundus Lullus, *Ars Magna*, el a îmbrățișat ulterior legea continuității și alte doctrine opuse nominalismului. Mă refer la opiniile lui de tinerețe. [1903]

2. Este posibil ca și vizitele să trebuiască să fie luate în considerare.

3. Destin înseamnă pur și simplu ceea ce se va împlini cu siguranță și nu se poate evita în nici un fel. Este o superstiție să se creadă că un anume fel de evenimente sînt predestinate și alta să se presupună că acest cuvînt „destin“ nu poate fi niciodată eliberat de tenta sa superstițioasă. Sîntem cu toții predestinați să murim.

Arhitectonica teoriilor

1. Neodarvinistul Weismann a arătat că mortalitatea rezultă în mod necesar din acțiunea principiului darvinist. [Vezi lucrarea sa *Essays upon Heredity*, I, „The Duration of Life“, 1829]

2. O senzație poate fi desigur compusă, dar numai în virtutea unei percepții care nu este respectiva senzație și nici nu este în general vreo senzație.

Ce este pragmatismul

1. Pentru a arăta cît de recentă este întrebuințarea generală a cuvîntului „pragmatism“, autorul poate menționa faptul că, dacă-și aduce bine aminte, el nu l-a folosit pînă astăzi în scris decît în *Baldwin's Dictionary*, la cerere expresă. Spre sfîrșitul anului 1890, cînd a apărut această parte din *Century Dictionary*, el nu a considerat că acest cuvînt nu s-a încetățenit îndeajuns pentru a apărea în respectiva lucrare. Dar el l-a folosit continuu în conversația filosofică, probabil de la mijlocul anilor șaptezeci

2. Este necesar să spun că peste tot „convingere“ este folosit pentru a denumi ceea ce este contrar îndoielii, fără referire la grade de certitudine sau la natura propoziției ce se consideră adevărată, adică este „crezută“.

3. Autorul, asemenea celor mai mulți logicieni englezi, folosește invariabil cuvîntul *propoziție* nu în felul în care germanii definesc echivalentul lor *Satz*, adică pentru expresia verbală a unei judecăți *(Urteil)*, ci pentru ceea ce stă cu o aserțiune — fie că ea este mentală și adresată sinelui, fie că este exprimată către exterior — în aceeași relație în care stă orice posibilitate cu realizarea sa. Dificultatea problemei și altminteri dificile a naturii esențiale a propoziției a sporit pentru germani, care cu al lor *Urteil* confundă, sub o denumire, *aserțiunea* mentală cu *asertabilul.*

Probleme centrale ale pragmaticismului

1. Vezi însă experimentele mele și ale lui J. Jastrow din *On Slight Differences of Sensation*, în „Memoirs of the National Academy of Science“, vol. III, 1884, pp. 1—11 ; vezi vol. VIII.

2. Aș dori să pot spera ca la încheierea unor lucrări mai grele să fiu în stare să reiau acest studiu și să adîncesc tema abordată aici, care reclamă calitățile maturității, și nu pe cele ale tinereții. Voi

avea nevoie pentru aceasta de un spectru mai larg de lecturi, căci trebuie studiată convingerea pe care oamenii o *trădează* și nu cea pe care o *afișează*.

3. Hamilton și alți cîțiva logicieni au înțeles subiectul unei propoziții universale în sens colectiv; dar oricine a făcut lecturi serioase de logică este familiarizat cu multe pasaje în care logicieni de frunte explică, reiterînd într-o manieră ce ar fi superfluă în condițiile în care toți cititorii ar fi inteligenți, că un asemenea subiect este general în mod distributiv și nu în mod colectiv. Un termen care denotă o colecție este singular; un asemenea termen este o „abstracție" sau produs al operației de abstractizare hipostatică tot atît ca și numele ce desemnează esența. „Omenire" este o abstracție și o *ens rationis* în aceeași măsură ca și „umanitate". La urma urmei, orice obiect al unui concept este fie un individ determinat, fie un individ nedeterminat oarecare. Substantivele la plural sînt de obicei distributive și generale; substantivele comune la singular sînt de obicei nedefinite.

4. Aceste observații necesită completări. Determinarea, în general, nu este deloc definită, iar încercarea de a defini determinarea unui subiect în raport cu o caracteristică nu face decît să marcheze (sau pare doar să marcheze) determinarea propozițională explicită. Remarca incidentală (5.447) referitoare la faptul că acele cuvinte a căror semnificație ar fi determinată nu ar lăsa nici o libertate de „interpretare" este mai satisfăcătoare, deoarece din context rezultă clar că nu trebuie să existe o astfel de libertate nici pentru cel ce interpretează nici pentru cel ce rostește cuvintele. Caracterul explicit al cuvintelor nu ar lăsa celui ce rostește loc pentru explicații cu privire la ce anume dorește să spună. Această definiție prezintă avantajul de a putea fi aplicată unei comenzi, unui scop, unei forme substanțiale medievale, pe scurt, la orice poate fi nedeterminat. (Faptul că tot ceea ce este nedeterminat este de natura unui semn poate fi dovedit inductiv imaginînd și analizînd cazuri dintre cele mai banale. Astfel, nedeterminarea unui eveniment care ar avea loc din pură întîmplare fără cauză (*sua sponte*, cum spuneau romanii în mitologie, *spontanément* în franceză, ca și cum ceea ce s-a făcut ca urmare a propriei mișcări ar fi negreșit irațional), nu aparține evenimentului — să zicem, unei explozii — *per se*, sau ca explozie. Și nu este nici de pus pe seama vreunei relații reale, ci pe seama unei relații ce ține de rațiune. Or, ceea ce este adevărat în virtutea unei relații ce ține de rațiune este reprezentativ, cu alte cuvinte este de natura unui semn. Acest lucru este valabil și pentru împușcăturile și loviturile întîmplătoare în cazul unei

încăierări în Kentucky). Nici chiar un eveniment viitor nu poate fi determinat decît în măsura în care el este un consecvent. Conceptul de consecvent este un concept logic. El derivă din conceptul de concluzie a unui raţionament. Un raţionament este însă un semn al adevărului concluziei sale; concluzia sa este *interpretarea* raţională a semnului. Cele spuse aici sînt în spiritul doctrinei kantiene după care ceea ce numim concepte metafizice sînt concepte logice aplicate oarecum diferit de aplicarea lor logică. Diferenţa nu este însă atît de mare pe cît şi-o reprezintă Kant şi pe cît a fost obligat el să şi-o reprezinte datorită faptului că a confundat corespondentele logice şi metafizice în aproape orice situaţie.

Un alt avantaj al acestei definiţii este acela că ne fereşte de greşeala de a crede că un semn este nedeterminat doar pentru faptul că există multe lucruri la care el nu se referă; de a crede, de exemplu, că afirmaţia „Ch. S. Peirce a scris acest articol" este nedeterminată doar pentru că nu spune care a fost culoarea cernelii folosite, cine a făcut cerneala, cît de bătrîn a fost tatăl celui care a făcut cerneala atunci cînd s-a născut fiul său şi nici cum arătau planetele atunci cînd s-a născut respectivul tată. Avînd definiţia de interpretare, toate acestea sînt înlăturate [Cf. 3.93].

În acelaşi timp, este destul de evident că definiţia, aşa cum se prezintă, nu este suficient de explicită şi, tot aşa, că în stadiul actual al cercetării noastre ea nu poate fi făcută total satisfăcătoare. Căci la ce se referă interpretarea? A da un răspuns convingător la această întrebare ar echivala cu a fundamenta sau a respinge doctrina pragmaticismului. Şi totuşi se pot oferi unele explicaţii. Orice semn are un singur obiect, deşi acest obiect individual poate să fie o anumită mulţime sau un anumit continuum de obiecte. Nici o descriere generală nu poate identifica un obiect. Însă bunul simţ al interpretului semnului îl va încredinţa pe acesta că obiectul trebuie că este unul dintr-o colecţie limitată de obiecte. Să presupunem, de exemplu, că doi englezi se întîlnesc într-un vagon de tren pe continent. Numărul total al subiectelor de conversaţie pentru care există o probabilitate apreciabilă de a fi abordată de cei doi pe semne că nu depăşeşte un milion; şi se pare că la fiecare din cei doi jumătate din acest milion de subiecte stau nu departe de suprafaţa conştiinţei, astfel încît fiecare subiect în parte este gata să se ofere. Dacă unul pomeneşte de Carol al II-lea, celălalt nu va trebui să-şi pună problema despre care Carol este vorba. Este, fără îndoială, Carol al II-lea al Angliei. Carol al II-lea al Angliei a fost un om diferit

în zile diferite, încît s-ar putea spune că în absența altor specificări subiectul nu este identificat. Dar cei doi englezi nu intenționează ,să despice firul în patru în conversație; iar libertatea de interpretare care constituie nedeterminarea unui semn trebuie înțeleasă ca o libertate ce ar putea afecta realitatea unui scop. Căci două semne ale căror semnificații sînt echivalente pentru orice scopuri posibile sînt absolut echivalente. Aceasta, desigur, înseamnă pragmaticism hotărît, căci un scop este o determinație a acțiunii.

Ceea ce am spus despre subiecte este la fel de valabil cu privire la predicate. Să presupunem că discuția perechii noastre de englezi s-a oprit asupra culorii părului lui Carol al II-lea. Se știe că diferite retine percep cu totul diferit culorile. Este foarte probabil ca simțul cromatic să fie mult mai variat decît se știe în mod sigur. Este foarte puțin probabil ca vreunul din cei doi călători să fie exersat în observarea culorilor sau să fie specialist în terminologia lor. Dar dacă unul spune despre Carol al II-lea că a avut păr castaniu închis, celălalt îl va înțelege suficient de exact pentru toate scopurile lor posibile; și va fi o predicație determinată.

În articolul meu din octombrie (i. e. cel de mai sus) am trasat clar distincția dintre cele două feluri de nedeterminare — indefinitul și generalitatea: primul constă în faptul că semnul nu se exprimă pe sine suficient pentru a admite o interpretare determinată indubitabilă, pe cînd cea de a doua remite interpretului dreptul de a completa determinarea așa cum o dorește. La o examinare atentă pare curios faptul că semnul lasă interpretului să furnizeze o parte a semnificației sale; explicația fenomenului se află însă în aceea că întregul univers — nu numai universul celor existente, ci tot universul acela mai larg care cuprinde ca pe o parte a sa universul celor existente, universul la care sîntem cu toții obișnuiți să ne referim prin cuvîntul „adevăr" — tot acest univers este inundat de semne, dacă nu cumva este compus exclusiv din semne. Să remarcăm în treacăt acest fapt, ca avînd legătură cu problema pragmaticismului [Cf. 4.539].

Din motive de spațiu, articolul din octombrie a omis să menționeze faptul că atît indefinitul cît și generalitatea ar putea afecta fie întinderea logică, fie adîncimea logică a semnului căruia îi aparține Este nimerit acum să observăm aceasta. Atunci cînd vorbim de adîncimea sau semnificația unui semn recurgem la o abstracție ipostatică, la acel procedeu prin care tratăm un gînd ca pe un obiect și facem dintr-un semn interpretant obiectul unui semn. Această abstracție a fost o țintă a ridicolului de la

Molière încoace, și adîncimea unui autor în filosofie poate fi măsurată cu ușurință după înclinația sa de a lua în derîdere baza inhibiției voluntare, care este caracteristica principală a omenirii. Gînditorii circumspecți nu se vor grăbi să-și bată joc de un fel de a gîndi care este evident bazat pe observare — anume, pe observarea unui semn. În orice caz, ori de cîte ori vorbim de un predicat, ni-l reprezentăm în gînd ca pe un lucru, ca *substantia*, căci conceptele de *substanță* și *subiect* sînt una, doar fenomenalizările însoțitoare sînt diferite în cele două cazuri. Este necesar de remarcat aceasta în contextul de față deoarece, dacă nu ar fi abstractizarea ipostatică, nu ar putea exista vreo generalitate a unui predicat, căci un semn care ar lăsa pe seama interpretului său să-i determine după bunul său plac semnificația, nu ar semnifica nimic, în afara cazului în care *nimic* este semnificatul său. — Din *Basis of Pragmaticism*, 1906, urmînd oarecum după 5.554.

5. Din păcate, însă, autorul nu a putut consulta *Oxford Dictionary* pentru aceste cuvinte, astfel încît, probabil, unele afirmații din text ar putea fi corectate cu ajutorul acestei lucrări.

6. Întorcîndu-ne astfel la terminologia originară a autorului, în ciuda articolului din „The Monist", VII [3.532], unde un raționament evident incomplet a fost considerat suficient pentru a determina o simplă problemă de terminologie. Dar calitatea propozițiilor este privită acolo dintr-un punct de vedere ce pare extrinsec. Nu am avut însă posibilitatea să reexaminez toate ramificațiile acestei chestiuni dificile cu ajutorul grafurilor existențiale și s-ar putea ca afirmația din text cu privire la ultimul cuantificator să trebuiască să fie modificată.

Fragmente semiotice

1. În ceea ce privește culorile, există o dificultate destul de serioasă în a le considera reprezentări ⟨*presentments*⟩, căci nu le putem considera elemente simple atîta timp cît ele sînt contaminate de întindere spațială, care este ceva ușor de distins și, de asemenea, nu este în mod clar *priman*, deoarece spațiul, prin natura sa, nu poate fi limitat. Or, culoarea nu numai că nu poate fi disociată de spațiu, dar nici măcar nu poate fi separată de acesta. Ea nu poate fi decît deosebită de el. Cu toate acestea, putem *neglija* elementul spațial și să reducem astfel nedefinit forța sa; și sînt înclinat să cred că într-un anume fel culorile pot fi privite ca reprezentări ⟨*presentments*⟩, deși nu pot să-mi

croiesc foarte limpede calea prin această dificultate. — Din *The Basis of Pragmatism*, Carnet 1, 1905 ?

2. Vezi „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciencies; vol. 7, p. 294, 14 mai 1867.

3. *Studies in Logic*, by Members of the Johns Hopkins University, Boston, Little, Brown & Co, 1883.

4. Gramaticile moderne definesc pronumele un cuvînt utilizat în locul unui substantiv. Este o doctrină veche care, abandonată la începutul secolului al XIII-lea, a dispărut din gramatici timp de mai multe sute de ani. Substitutul folosit nu a fost însă foarte clar, iar atunci cînd s-a declanşat o furie barbară împotriva gîndirii medievale, el a fost măturat. Unele gramatici de dată recentă, precum cea a lui Allen şi Greennough, au repus lucrurile la loc. Nu există nici un motiv să se spună că *eu*, *tu*, *acela*, *acesta* ţin locul unor substantive, căci indică lucruri în maniera cea mai directă posibilă. Este imposibil să se exprime la ce anume se referă o aserţiune decît cu ajutorul unui indice. Un pronume este un indice. Pe de altă parte, un substantiv nu *indică* obiectul pe care îl denotă, iar atunci cînd un substantiv este folosit pentru a arăta despre ce se vorbeşte, experienţa auditorului este solicitată să suplinească neputinţa substantivului de a face ceea ce pronumele face numaidecît. Ca urmare, substantivul este un substitut imperfect al pronumelui. Substantivele servesc de asemenea pentru a completa verbele. Pronumele ar trebui definit *un cuvînt ce poate indica ceva cu care persoana întîi şi a doua au legături reale convenabile, îndreptînd spre acel ceva atenţia persoanei a doua*. Allen şi Greenough spun: „Pronumele indică o persoană sau lucru oarecare fără a-l numi sau descrie“ [p. 128, ediţia din 1884]. Aceasta este corect — corect şi încurajator; decît că este preferabil să se spună ceea ce *face* el şi nu doar ceea ce nu face.

5. Dacă un logician ar trebui să construiască un limbaj *de novo* — ceea ce, de fapt, aproape că trebuie să facă —, el ar spune în mod firesc: voi avea nevoie de prepoziţii pentru a exprima relaţiile temporale de *înainte*, *după* şi *în acelaşi timp cu*, voi avea nevoie de prepoziţii pentru a exprima relaţiile spaţiale de *alăturea*, *conţinere*, *atingere*, de *rînd cu*, de *lîngă*, *departe de*, de *la dreapta* şi *la stînga*, *deasupra*, *dedesubt*, *înainte*, *în spatele*, şi voi avea nevoie de prepoziţii pentru a exprima mişcările înspre şi dinspre aceste situaţii. În rest, mă pot descurca cu metafore. Numai în cazul în care limbajul meu este destinat să fie întrebuinţat de oameni cu un mare reper geografic prezent pentru toţi în acelaşi fel, precum un şir de munţi, marea, un flu-

viu, va fi de dorit să existe prepoziţii relative la acesta, precum vizavi, *înspre mare* etc. Cînd examinăm însă limbajele reale, s-ar părea că ele au suplinit multe astfel de distincţii cu gesturi. Egiptenii nu au avut nici o prepoziţie sau vreun demonstrativ cu o referire aparentă la Nil. Doar eschimoşii sînt atît de înfăşuraţi în pieile lor de urs încît au demonstrative care fac distincţie între *spre ţărm, spre mare, nord, sud, est* şi *vest*. Examinînd însă cazurile sau prepoziţiile oricărei limbi reale, găsim că alcătuiesc o mulţime întîmplătoare.

6. Terminologia gramaticii, ca şi cea a logicii, derivă mai ales din latină, cuvintele fiind transferate din greacă, prefixul latin traducînd prefixul grec, iar tulpina latină pe cea greacă. Dar în timp ce cuvintele au fost alese în logică cu multă grijă, gramaticienii au fost excesiv de neglijenţi, şi nimeni mai mult decît Priscian. Cuvîntul *indicativ* este una din creaţiile lui Priscian. Acest cuvînt a fost evident, menit, să traducă termenul lui Aristotel 'ἀποφαντική. Dar acesta este perfect echivalent cu *declarativ*, atît în semnificaţie cît şi potrivit regulilor de transfer, *de* luînd locul lui απο, ca de obicei în aceste construcţii artificiale (*de*monstraţie pentru ἀπόδειξις etc.) iar clasare însemnînd φαίνειν, a clarifica. Poate motivul pentru care Priscian nu a ales cuvîntul *declaratiuus* a fost acela că Apuleius (vezi *Geschichte der Logik* a lui Prantl, I, p. 581), o mare autoritate în privinţa cuvintelor, îl folosise pe acesta într-un sens oarecum diferit.

7. Sînt două căi prin care un simbol poate avea ca obiect al său real un Lucru Existenţial Real. În primul rînd, lucrul i se poate conforma, accidental, sau în virtutea faptului că simbolul are calitatea unei obişnuinţe crescînde, iar în al doilea rînd prin faptul că simbolul are ca parte a sa un indice. Dar obiectul nemijlocit al unui simbol nu poate fi decît un simbol, şi dacă în propria sa natură are alt obiect, acesta trebuie să fie o *serie nesfîrşită*.

8. A explica judecata cu ajutorul „propoziţiei" înseamnă a o explica prin ceea ce este esenţialmente inteligibil. A explica propoziţia cu ajutorul „judecăţii" înseamnă a explica ceva ce se înţelege de la sine în termenii unui act psihic, care este cel mai obscur dintre fenomene sau fapte.

9. Dar dacă se preferă o formă de analiză care acordă mai multă importanţă faptului indiscutabil că o propoziţie este ceva la care se poate adera sau care poate fi asertat, nu am intenţia să obiectez. Nu cred că analiza mea accentuează acest aspect atît cît ar fi putut pe drept să accentueze.

10. „Condiţională" este denumirea potrivită, şi nu „ipotetică", dacă ar fi să se respecte regulile din etica

terminologiei propusă de noi. Semnificaţia υποθετίχος nu a fost clar definită de greci, dar cuvîntul pare a fi ajuns pînă la urmă să fie aplicat la orice propoziţie compusă, acesta fiind şi sensul în care Apuleius, sub Nero, foloseşte traducerea *condiţionalis*. El spune : „Propositionum igitur, perinde ut ipsaum conclusionum, duae species sunt : altera predicativa, quae etiam simplex est ; ut si dicamus *qui regnat, beatus est ;* altera substitutiva, vel condionalis, quae etiam composita est ; ut si aias : *qui regnat, si sapit, beatus est.* Substituienim conditionem, qua, nisi sapiens est, non sit beatus" (Vezi Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 580—581]. Dar începînd deja cu Boetius şi Cassidorus, adică în jurul anului 500 e.n. *hypothetica* se aplică la orice compoziţie compusă, iar *conditionalis* la o propoziţie care enunţă un lucru numai în cazul în care este îndeplinită o condiţie formulată într-o propoziţie subordonată separată. Aceasta a fost întrebuinţarea universal acceptată a acestor termeni de-a lungul Evului mediu. Ca urmare, *Ipoteticele* ar fi trebuit să se împartă în *disjunctive* şi *copulative*. Ele au fost împărţite de obicei în condiţionale, disjunctive şi copulative. Condiţionalele nu sînt însă în realitate decît o categorie specială de *disjunctive*. A spune „Dacă la noapte va îngheţa, trandafirii voştri vor muri" este acelaşi lucru cu a spune „Ori nu va îngheţa, ori trandafirii noştri vor muri în noaptea aceasta". O disjunctivă nu exclude adevărul ambelor alternative în acelaşi timp.

11. „Connote", termenul folosit de Mill, nu este foarte precis. „A conota" înseamnă propriu-zis „a denota împreună cu" într-o manieră secundară. Astfel „ucigaş" conotează o vietate „ucisă". Cînd scolasticii spuneau că un adjectiv *conotează*, ei doreau să spună că acesta conotează abstracţiunea denumită de substantivul abstract corespunzător. Dar întrebuinţarea comună a unui adjectiv nu implică nici o referire la vreo abstracţie. Cuvîntul „a semnifica" este termenul tehnic încetăţenit începînd din secolul al doisprezecelea, cînd John de Salisbury (*Metalogicus*, II, XX) vorbea de *quod fere in omnium ore celebre est, aliud scilicet esse quod appellativa* (i.e., adjectivele) *significant, et aliud esse quod nominant. Nominantur singularia* (i.e., lucrurile şi faptele individuale existente), *sed universalia* (i.e., primeităţile) *significantur* ⟨...⟩.

Cuprins

Tehnoredactor : FLORICA PÂSLARU

Format 24/61×86. Coli tipar 14,50
Apărut 1990



Comanda nr. 761/1368
Intreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918"
Str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
Bucureşti, România